



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Mandäische MigrantInnen in Nürnberg.
Eine kleine religiöse Minderheit zwischen
Verfolgung im Irak und Integration in Deutschland.**

Verfasserin

Dr. Gerda Mantler

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Sabine Strasser

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
1.1. Zugang zum Thema, Forschungsfrage	7
1.2. Aufbau der Arbeit.....	8
1.3. Methode.....	10
1.4. Zur Problematik des Umgangs mit wichtigen InformantInnen.....	15
1.5. Zur Schreibweise mandäischer Wörter und Eigennamen	16
2. Die MandäerInnen. Grundlegendes aus Geschichte, Religion und Alltag einer religiösen Minderheit im Irak	19
2.1. Grundproblematik	19
2.2. Historische Entwicklung	20
2.2.1. Zeit vor der islamischen Invasion im Zweistromland.....	21
2.2.2. MandäerInnen zur Zeit der islamischen Expansion	22
2.2.3. Traditionelle Berufe	23
2.3. Glaubenslehren der MandäerInnen	24
2.3.1. Grundsätzliches zur mandäischen Religion	24
2.3.2. Heilige Bücher der MandäerInnen	25
2.3.3. Glaubensregeln.....	26
3. Das zwanzigste Jahrhundert schafft neue Chancen aber auch neue Probleme	29
3.1. Situation der MandäerInnen in der Zeit ab dem britischen Mandat.....	29
3.2. Die Ära Saddam Hussein	30
3.3. Massenflucht religiöser Minderheiten nach dem Sturz Saddam Husseins	31
3.4. Perspektiven auf der Flucht.....	34
3.5. Die Option der Rückkehr in den Irak	37
3.6. Deutschland als Ziel der mandäischen Flüchtlinge.....	38
3.7. Rechtlicher Status der MandäerInnen in Nürnberg.....	39
3.8. Kontingentflüchtlinge.....	41

3.9. Zusammenfassung zum Leben der MandäerInnen im Irak und ihren Chancen nach der Flucht.....	42
4. Integrationsdiskurs in Deutschland	45
4.1. Vorbedingungen	45
4.2. Multikulturalismusdebatte.....	46
4.3. Entwicklung des Integrationsdiskurses ab den 1980er Jahren	47
4.4. Großstädtische Milieus und Parallelgesellschaften.....	49
4.5. „Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – Neue Chancen“	51
4.5.1. Debatte um gesetzliche Vorgaben.....	51
4.5.2. Beiträge öffentlicher Stellen zum Integrationsdiskurs	54
4.5.2.1. Details aus dem Nationalen Integrationsplan.....	54
4.5.2.2. Zuwanderungsgesetz, Einbürgerungstests und Staatsbürgerschaft.....	56
4.5.2.3. Integration als Thema offizieller Internetseiten	58
4.5.2.4 Die Internetseite der Stadt Nürnberg.....	58
4.6. Resümee zur Integrationsdebatte in Deutschland und die sich daraus ergebenden Implikationen für die MandäerInnen.....	60
5. Integration aus der Perspektive der MandäerInnen.....	63
5.1. Integration in die mandäische Gemeinde in Nürnberg.....	63
5.1.1. Vorbemerkungen	63
5.1.2. Beschreibung der untersuchten mandäischen Familien	64
5.1.3. Mandäische Feste und Feiern: Integration in Deutschland	67
5.1.3.1. Weltliche Hochzeitsfeier	67
5.1.3.2. Taufzeremonien und religiöse Hochzeitsfeier.....	68
5.1.3.3. Totenfeier	74
5.1.4. Feste der Integration.....	75
5.2. Integration in die Stadt Nürnberg.....	76
5.2.1. Integrationsrelevante Aussagen und Verhaltensweisen in Bezug auf Nürnberg ...	76
5.2.2. Integration in die Wirtschaft der Städte Nürnberg und Fürth	78

5.2.3. Sonderfälle: migrantische Parallelwelten und Segregation in der Schule.....	80
5.3. Das Ausmaß der Integration der MandäerInnen in Nürnberg: eine lokale Perspektive	81
6. Integration von MandäerInnen aus der Sicht der Mehrheitsbevölkerung und deren Wissen über die MandäerInnen.....	85
6.1. Darstellung meiner Besuche in verschiedenen Schultypen.....	85
6.1.1. Die Grundschule von William.....	85
6.1.2. Die Berufsschule von Faez.....	86
6.1.3. Die Übergangsklasse von Sahar in einer Grund- und Hauptschule	87
6.1.4. Der Integrationskurs von Nahidah und Sameer	88
6.2. Diskussion der Aussagen der Lehrkräfte.....	89
7. Schlussbemerkungen	93
Literatur	99
Interviews, Gedächtnisprotokolle, Fotodokumentationen	106
Abkürzungen	108
Abstract (deutsch)	110
Abstract (English)	110
Danksagung	111
Lebenslauf	113

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Johannesfahne (<i>drafscha</i>) auf dem Rücken eines Brautumhangs	28
Abb. 2 Flusstaupe in der Pegnitz	73
Abb. 3 Flusstaupe mit <i>Kušṭa</i>	73
Abb. 4 Betender <i>Tarmīdā</i> während der Taufe	73
Abb. 5 Fortsetzung der Taufe am Ufer der Pegnitz	73
Abb. 6 Brautgemach und Brautgeschenke	74
Abb. 7 Religiöse Hochzeit in der Hochzeitshütte mit Bräutigam	75
Abb. 8 Das jungvermählte Paar wird gefeiert	75

1. Einleitung

1.1. Zugang zum Thema, Forschungsfrage

Mein Interesse gilt schon seit meiner Kindheit dem Nahen Osten, seinen frühen Zivilisationen und den ethnischen und religiösen Gruppen, sowohl in der Geschichte, als auch in der Gegenwart.

2009 beschäftigte ich mich im Rahmen eines Seminars über „Forced Migration in Mashreq“ mit der irakischen christlichen Minderheit, die sowohl als Binnenflüchtlinge im kurdischen Nordirak, als auch in den weiter westlich gelegenen Nachbarländern Aufnahme gesucht hatte. Bei den entsprechenden Nachforschungen im Internet stieß ich immer wieder auf eine kleinere religiöse Minorität, die von der Vertreibung aus dem Irak in einem mindestens gleich großen Ausmaß betroffen ist und von der ein beachtlicher Teil in Europa Fuß zu fassen versucht.

Die erste Literatur, die ich über diese Gruppe, die MandäerInnen, fand, entstammte einem Sammelwerk über die Religionen des arabischen Raums und wurden 1970 von Kurt Rudolph verfasst. Die MandäerInnen wurden darin als eine, sich auf antike Traditionen berufende „Bekenntnisgemeinde“ bezeichnet, die immer im Nahen Osten als Minderheit lebte und sich durch eine spezielle religiöse Praxis und endogame Weitergabe der Mitgliedschaft charakterisierte (vgl. Rudolph 1970: 407)¹. Dabei war für mich vom Anfang an klar, dass nicht das überlieferte religiöse Schriftgut und theologische Fragen den Schwerpunkt meiner Arbeit bilden sollten. Ich wollte mich mit dem Leben der Menschen, ihren Erfahrungen in und ihre Einstellungen zu der aktuellen politischen Situation befassen und auf ihre Flucht aus dem Irak, ihre eventuellen Stationen auf der Flucht sowie ihre Lage im Aufnahmeland Deutschland eingehen.

Über die mandäische Religion existieren mehrere ältere Werke. Auch mehrere zeitgenössische AutorInnen (Buckley, Burtea, Voigt) beziehen sich sehr häufig auf Drower aus Großbritannien oder Lidzbarski, Macuch und Rudolph aus Deutschland, deren Literatur über die MandäerInnen überwiegend von den 1920er bis in die 1960er Jahren veröffentlicht wurde. Vor allem die aus Norwegen stammende und in den USA lebende Jorunn Buckley befasst sich neben theologischen Aspekten und Fragen der Herkunft der Gemeinschaft auch mit dem aktuellen Leben, sowohl bezüglich der Riten als auch dem Alltag.

¹ Kurt Rudolph ist Religionswissenschaftler, der sich viel mit der Gnosis und orientalischen Religionen befasst. Besonders in den 1960er und 1970er Jahren forschte er zu den Mandäern und der mandäischen Religion.

Die Kontaktaufnahme mit MandäerInnen war schwieriger als erwartet, doch boten sich im Internet einige HelferInnen an, die mich zu dem in Deutschland prominentesten und auch als Sprachrohr der mandäischen Gemeinde gegenüber Politik und Medien fungierenden Herrn Professor Dr. Sabih Alsohairy weiterleiteten. Mit ihm fand ich einen verständnisvollen und engagierten Unterstützer bei meiner Forschung, die ich an seinem Wohnort Nürnberg durchführte.

Die ersten Interviews erzwangen ein Neuüberdenken meiner Fragestellung. Wollte ich zuerst die Migration, die Ursachen der Vertreibung und die Erlebnisse während der Flucht in den Mittelpunkt meiner Erkundungen stellen, so zeigte sich bald, dass in der deutschen Diaspora derzeit die Integration in die Mehrheitsgesellschaft und das Überleben als religiöse Minderheit die Hauptthemen unter den MandäerInnen sind.

Ich werde somit grundlegende Informationen über die MandäerInnen darlegen, einerseits über ihre Religion und andererseits darüber, wie sie im Irak in den letzten Jahrhunderten lebten und aus welchen Gründen sie ihr Heimatland verlassen mussten. Dann werde ich auf die Integrationsdebatte in Deutschland und speziell in Nürnberg eingehen und zeigen, welche Forderungen angesichts zunehmender Einwandererzahlen an ImmigrantInnen und Flüchtlinge herangetragen werden. Die Situation der MandäerInnen ist geprägt durch ihre geringe Gesamtzahl² und spezifische Bedürfnisse als religiöse Gemeinschaft. Ihre Integrationsbestrebungen innerhalb ihrer Gemeinde in Nürnberg und in das soziale Gefüge einer städtischen Gesellschaft waren – neben ihren Zukunftsperspektiven als Gruppe in einem völlig neuen Umfeld – die wesentlichen Fragestellungen meiner Untersuchung.

1.2. Aufbau der Arbeit

Zuerst möchte ich die Grundzüge der mandäischen Religion und ihre Geschichte darstellen und dazu primär die Fachliteratur heranziehen. Vereinzelt kann ich dabei aktuelle Erkenntnisse einfließen lassen, die ich aus Gesprächen mit Mitgliedern der mandäischen Gemeinde in Nürnberg gewann.

Bezüglich der Veränderungen, die sich im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts für die MandäerInnen im Irak ergaben, ist – neben Kurt Rudolph – Sabih Alsohairy meine Hauptquelle. Einerseits beziehe ich mich auf seine Dissertation aus dem Jahr 1975, in der er die damaligen Diskussionen im Irak aufgriff. Andererseits bezog ich viele Informationen aus langen Gesprächen mit ihm über die Situation seiner Religionsgemeinschaft zu Beginn des 21. Jahrhundert.

² Die *Mandaean Human Rights Group* schätzte die MandäerInnen 2011 auf zirka 60.000 weltweit, 85 Prozent davon außerhalb des Irak (vgl. MHRG Executive 2011).

Einzelne Details bezog ich auch von Jorunn J. Buckley, die sich aber mehr mit den iranischen MandäerInnen beschäftigt.

Genauer will ich dann auf das Bedrohungsszenario eingehen, das MandäerInnen schon seit den 1970er Jahren im Irak zu einer besonders gefährdeten Minderheit machte. Die speziellen Risiken wandelten sich mit der Zeit, insgesamt nahmen sie aber stark zu, sodass inzwischen, ausgewandert in mehreren Wellen, die Mehrheit der mandäischen Bevölkerung im westlichen Ausland lebt. Zur Darstellung der Gefährdung und Emigration verwende ich vor allem Internetberichte von Organisationen, die Flüchtlinge im Nahen Osten betreuen und Berichte aus online-Ausgaben deutscher Zeitungen. Dabei möchte ich schon jetzt auf Parallelen zwischen den Bedrohungsszenarien von ChristInnen und MandäerInnen im Irak hinweisen und kann dazu auch auf Schriften Bezug nehmen, die die Lage und die Ursache der Unterdrückung der ChristInnen im Irak beleuchten.

Die Fluchterfahrungen selbst nehmen nur einen eher geringen Teil ein. Diesbezüglich wollten meine GesprächspartnerInnen nicht ausführlich antworten, auch auf mehrfaches Nachfragen kamen meistens ausweichende Aussagen. Die Informationen der Hilfsorganisationen aus dem Internet können diese Lücke nur zum Teil füllen.

Ausführlicher gehe ich dann auf die Integrationsdiskussion in Deutschland ein. Dabei beziehe ich mich auf Medienberichte, Literatur von SoziologInnen und AnthropologInnen zu Multikulturalismus, Migration, Integration, Integrationstests, Parallelgesellschaften und zu Staatsbürgerschaft, sowie auf offizielle Veröffentlichungen der deutschen Regierung und der Stadt Nürnberg, die sich viel mit Menschen aus dem Orient als Problemgruppe befassen. Die seit Jahrzehnten in der Öffentlichkeit geführten Debatten spiegeln sich kritisch in sozialwissenschaftlichen Beiträgen, die wieder auf die Politik zurückwirken. Daraus ergeben sich Fragen des Umgangs einer – aus öffentlicher Sicht – problematisierten Gruppe mit den an sie herangetragenen Erwartungen.

Als ImmigrantInnen aus dem Nahen Osten werden die MandäerInnen von Außenstehenden gerne in eine Kategorie subsummiert, in der alle orientalischen EinwanderInnen als gleich negativ bewertet werden. Sie selbst sehen sich aber als „weit westlicher,“ als viel offener für europäische Einflüsse, als andere Populationen aus ihrem Herkunftsland, wie ich mehrfach belehrt wurde. Auf die damit zusammenhängenden Fragen und ihre Lebenspraxis in der Diaspora gehe ich im letzten Kapitel ein, das sich überwiegend auf Interviews und Beobachtungsprotokolle sowie auch auf das gesammelte Bildmaterial stützt. In einem Abschnitt werde ich auch religiöse Zeremonien und weltliche Feste in ihrer derzeitigen Praxis in der MandäerInnengemeinde von Nürnberg darstellen, die für ihre Mitglieder wichtig sind für ihr

Selbstbild. Daran anschließend soll die Integration in die Strukturen der Mehrheitsgesellschaft gezeigt und auf die Probleme eingegangen werden, welche die Versetzung dieser Personengruppe in einen europäischen Kontext bringt.

1.3. Methode

Obwohl ich schon lange über Völker des Nahen Ostens forschen wollte, gelang es mir aus zeitlichen Gründen nicht, die arabische Sprache ausreichend zu erlernen (vgl. Beer 2008a: 13f.). Weil ich lediglich einen Grundkurs in Arabisch absolviert hatte, entschloss ich mich, eine exilierte Gruppe in Europa zur Untersuchung zu wählen (vgl. Schlehe 2008: 131f.). Die Wahl fiel auf die MandäerInnen, als ich erfuhr, dass eine größere Anzahl von ihnen als Kontingentflüchtlinge in Deutschland aufgenommen wurde. Aus heutiger Sicht betrachtet, wären gute Arabischkenntnisse sowohl bei den Interviews als auch bei der Beobachtung in den meisten Situationen „im Feld“ sehr vorteilhaft gewesen, Gespräche und Interviews waren mit Familien und insbesondere mit Jugendlichen aber auch auf Deutsch möglich. Zudem konnte ich durch teilnehmende Beobachtungen und mit Hilfe von Übersetzungen bei informellen Gesprächen umfangreiches Material erheben.

Feldforschung setzt sich aus verschiedenen Verfahren zusammen, mittels welcher SozialwissenschaftlerInnen Daten erheben und dokumentieren (vgl. Beer 2008a: 10). Sie findet in der Alltagswelt der zu untersuchenden Menschen statt, die für die Forschung als „Feld“ bezeichnet wird (vgl. ebd.: 11). Dadurch unterscheiden sich Sozialwissenschaften von anderen wissenschaftlichen Disziplinen, die ihre Daten im Labor erheben (ebd.). Gekennzeichnet ist diese Art der Forschung durch ihre Methodenvielfalt, die sich gegenseitig ergänzende Informationen liefert (ebd.). Die Datenerhebung und Auswertung kann qualitativ und quantitativ oder auf beide Arten erfolgen (ebd.: 11f.). Während andere Sozialwissenschaften häufiger mit Befragung und quantitativen Methoden arbeiten (vgl. Beer 2008b: 168), haben klassische ethnographische Verfahren einen eher qualitativen Charakter. Das (qualitative) ethnographische Interview (vgl. Schlehe 2008: 119) zerfällt aber in viele Unterformen (vgl. ebd.: 124ff.), deren Gebrauch von verschiedenen Aspekten abhängt, wie die damit verfolgten Absichten, Eigenschaften und Fertigkeiten der interviewenden Person oder der untersuchten Person(en) oder äußeren Umstände (vgl. ebd. 121ff.). Die für die Ethnographie am meisten charakteristische Form ist das narrative Interview als Sonderform des unstrukturierten Interviews, bei dem der/die ForscherIn nur eine Erzählaufforderung gibt und sich in weiterer Folge – bis auf Zeichen der Aufmerksamkeit – mit Kommentaren zurücknimmt (vgl. ebd.: 125f.). Das ethnographische Interview ist auch „eingebettet in teilnehmende Beobachtung“

(ebd.: 120), welche „die methodische Besonderheit ethnologischer Feldarbeit“ darstellt (Hauser-Schäublin 2008: 37). Sie birgt einen Widerspruch in sich, da Teilnahme einerseits Nähe, Beobachtung andererseits Distanz bedeutet (vgl. ebd.: 42). Dieser Spagat kann sowohl für UntersucherIn als auch für Untersuchte eine besondere Herausforderung darstellen, wenn die Situation bezüglich Nähe und Distanz eine Entscheidung erwartet. Oft ist teilnehmende Beobachtung eine sehr zeitaufwendige Methode, die ein/e EthnologIn für die Erhebung wichtiger Daten in der Forschung häufig einzugehen hat (vgl. ebd.: 50).

Bei der systematischen Beobachtung ist im Gegensatz zur teilnehmenden Beobachtung mehr Distanz möglich, das gleichzeitige Kommunizieren mit den beobachteten Menschen tritt in den Hintergrund (vgl. Beer 2008b: 167f.), da es in der Regel um Handlungsabläufe geht.

Feldforschungen bedürfen einer sorgfältigen Vorbereitung und Nacharbeit, um relevante Ergebnisse liefern zu können (vgl. Beer 2008a: 13ff.). Die Vorbereitung beginnt bei der Auswahl des Untersuchungsgegenstandes, der Ethnie, der geographischen Region mit Sprache und klimatischen Voraussetzungen und endet bei der finanziellen Resourcenerhebung (vgl. ebd.). Außerdem ist zu klären, ob deskriptiv oder hypothesengebunden geforscht werden soll (vgl. ebd.: 17). Nach der Feldforschung kommt die Phase der wissenschaftlichen Datenauswertung, die zum Teil schon im Feld beginnt um weitere Detailerhebungen vorzubereiten wie etwa das Transkribieren, das Kodieren von Feldnotizen (vgl. Halbmayer/Salat 2011) und Verfassen von Memos (ebd.). Erst nach dem Ende des Feldaufenthalts erfolgt in der Regel die wissenschaftliche Hauptarbeit mit der Erstellung des Forschungsberichts (vgl. Beer 2008a: 27)

Die Basisinformationen über religiöse und kulturelle Details im Vorfeld meiner Feldforschung bezog ich aus Kurt Rudolphs (1970) „Die Religion der Mandäer“ aus dem Sammelwerk „Die Religionen der Menschheit“ von Christel Matthias Schröder. Zusätzlich bot mir die Dissertation von Alshairy wichtige Alltagsinformationen aus den frühen 1970er Jahren (vgl. Alshairy 1975). Mit dieser Vorinformation wollte ich grobe Fehleinschätzungen und Missverständnisse im Kontakt mit MandäerInnen vermeiden (vgl. Beer 2008: 21).

Der Erstkontakt erfolgte per Internet (vgl. Beer 2002: 153f. und Schlehe 2008: 129). Ich gab an, Kontingentflüchtlinge bezüglich ihrer Flucht und ihrer Vertreibungserfahrungen in kleinen Gruppen mittels halbstrukturierter Interviews (vgl. Schlehe 2008: 126ff.) befragen zu wollen. Einerseits wegen der psychisch sicher belastenden Themen, andererseits aber auch angesichts der Tatsache, dass meine potentiellen InterviewpartnerInnen wahrscheinlich noch keine fundierten deutschen (ich rechnete auch mit englischen) Sprachkenntnisse aufweisen würden,

erwartete ich mir, mehr Fragen stellen zu müssen und nur wenig zusammenhängende Erzählungen zu bekommen. Daher fertigte ich jeweils auch einen Interviewleitfaden (vgl. ebd.) an. Alle als Interview geplanten Gespräche nahm ich mit meinem MP3-Player auf und transkribierte sie anschließend (vgl. ebd.: 134f.). Zum Teil schrieb ich zusätzlich eigene Beobachtungsprotokolle (vgl. Beer 2008b: 179) manchmal leitete ich die Transkriptionen mit ausführlichen Situationsbeschreibungen ein. Vereinzelt hielt ich bedeutsame Gegenstände und Situationen auch mit meiner Digitalkamera fest, wie alte Familienfotos oder die Außenansicht der besuchten Geschäfte (vgl. ebd.: 174ff und Familieninterview 9.10.2011, Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011, Internetcafé 11.10.2011 und Internetladen Fürth 13.10.2011).

Bei der Auswahl meiner mandäischen GesprächspartnerInnen (vgl. ebd. 131), die nach meinen Erwartungen Kontingentflüchtlinge sein sollten, war mir mein Kontaktmann aus der mandäischen Gemeinde, Herr Sabih Alsohairy behilflich, denn er hatte durch die Erstellung von Listen für den UNHCR mit besonders bedrohten MandäerInnen im syrischen Exil maßgeblich zu deren Aufnahme in Deutschland beigetragen. Wir diskutierten, welche Mitglieder der Gemeinde und InformantInnen ich noch kennen lernen sollte und stellten die Kontakte her.

Über die Anonymisierung der Daten wurde mehrmals gesprochen. Die Mitglieder der besuchten Familien hatten nichts gegen eine Verwendung der Vornamen. Auf die Angabe von Familiennamen wurde zum Schutz der Betroffenen verzichtet. In vielen Fällen gab ich aber bei erwähnten Personen nur Hinweise auf den Kontext meines Kontakts mit ihnen und verzichtete auf die Anführung von Namen. Bei Personen, die ich in ihrem beruflichen Alltag kennen lernte, sind mir die Namen auch oft gar nicht bekannt, lediglich die Funktion, in der ich mit ihnen sprach.

Fotos, die Personen kenntlich darstellen und ich in die Arbeit einzubinden beabsichtigte, ließ ich von den abgebildeten MandäerInnen freigeben.

Natürlich hoffte ich auf Gelegenheiten, die Minderheit in einer größeren Gruppe beobachten zu können. Da Flüchtlinge in Deutschland aber nach dem sogenannten „Königsteiner Schlüssel“ (Zuwanderungsgesetz 2005) über alle Bundesländer verteilt werden, durfte ich nicht hoffen, eine größere Gruppe in einer Stadt vorzufinden. Gleich bei meinem Antrittsbesuch in Nürnberg, der Stadt, in der in Deutschland die meisten MandäerInnen leben, wurde ich jedoch zu einer Hochzeit mit erwarteten 400 Gästen eingeladen (vgl. Interview Alsohairy 5.7.2011), wobei einige Gäste auch aus anderen europäischen Ländern kamen. Dies war die

erste große Gelegenheit zur teilnehmenden Beobachtung (vgl. Hauser-Schäublin 2008: 137ff. und Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011 und Sonntag 7.8.2011). Viele Aspekte der Hochzeitsfeiern dokumentierte ich mittels Fotos und Kurzvideos (vgl. Beer 2008b: 174ff.), wodurch ich mir lange Beschreibungen und Skizzen ersparen konnte (vgl. Schlehe 2008: 120). Außerdem enthalten die Videos auch eine akustische Aufzeichnung, welche die Stimmung vor Ort, sehr gut wiedergibt, speziell in Situationen, wo wegen der Geräuschkulisse keine Gesprächsaufzeichnung möglich war. Sie ergänzen die Niederschriften.

Nach der Bearbeitung der Feldforschungsbeobachtungen und Interviews meines ersten längeren Aufenthalts in Nürnberg im Oktober 2011 stellte sich heraus, dass für die untersuchten MandäerInnen selbst die Flucht und die vergangenen negativen Erlebnisse in den Hintergrund gerückt waren. Sie lebten bewusst in der Gegenwart und setzten sich vor allem mit an sie herangetragenen Integrationserwartungen auseinander. So bearbeitete ich das mitgebrachte Material nach neuen Kriterien und bereitete mich auf einen neuerlichen Feldaufenthalt im Frühjahr vor, der mich im April 2012 wieder nach Nürnberg führte und im Mai durch eine neuerliche Hochzeitsfeier ergänzt wurde.

Insgesamt führte ich drei halbstrukturierte Leitfadeninterviews (vgl. Schlehe 2008: 126f.) mit einer Gruppe durch, die sich jeweils aus einer mandäischen Familie mit (zum Teil erwachsenen) Kindern und einigen Gästen zusammensetzte. Die Gäste waren Sabih Alsohairy, seine Frau und bei den ersten beiden Interviews auch ein Freund der Familie Alsohairy, der jeweils auch mit den interviewten Familien verwandt war (vgl. Familieninterview 5.7.2011, 9.10.2011 und 12.4.2012). Die Gäste halfen bei der Verständigung, wenn die Deutschkenntnisse der Familienmitglieder nicht ausreichten. Beim dritten Familieninterview (dem Zweitinterview mit der zweiten Familie), das ich völlig selbstständig organisiert hatte, weil ich mich im „Feld“ schon besser zurecht fand, waren außer mir nur die Familienmitglieder anwesend. Alle Befragungen dauerten etwa zwei Stunden. Diese Interviews wurden aufgezeichnet und transkribiert.

Mit Sabih Alsohairy führte ich fünf Interviews (vgl. Interview Alsohairy 5.7.2011, 6.8.2011, 10.10.2011, 13.10.2011, 11.4.2012) hauptsächlich zu Themen der Religion, der Alltagspraxis und zu Zusammenhängen innerhalb der Gemeinde. Auch sie waren leitfadengestützt, wobei ich meistens einen Teil der Fragen zur eventuellen Vorbereitung vorab mailte. Diese Befragungen würde ich überwiegend in die Kategorie „ExpertInneninterview“ (vgl. Schlehe 2008: 128f.) einordnen. Nach Abarbeitung der Fragen ging das Gespräch meistens in ungezwungener Form weiter, teilweise auch zu Themen betreffend die MandäerInnen, zum Teil

auch zur Weltpolitik oder zu privaten Belangen und der Organisation anderer Kontakte mit MandäerInnen in Nürnberg. Bei diesen Interviews war meistens auch die Ehefrau von Sabih Alsohairy anwesend und brachte sich gelegentlich auch in das Gespräch ein.

Auch ein Interview mit einem selbstständigen Goldschmied, das recht spontan stattfand, konnte ich aufzeichnen (vgl. Interview Goldschmied Karim 12.10.2011), ebenso eines mit einem mandäischen Karosseriespengler in der Werkstatt (vgl. Interview Automechaniker 12.4.2012). Bei den übrigen vier Kontakten mit MandäerInnen in deren Geschäften fertigte ich lediglich Gedächtnisprotokolle an und nahm einige Fotos auf, die ich auch in den Protokollen abspeicherte (vgl. Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011 [2 Kontakte], Internetcafé 11.10.2011, Internetladen Fürth 13.10.2011).

Auch durch Besuche in einigen Schulen (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011, William Schule 12.10.2011, Schule Sahar 13.10.2011, Schule Faez 12.10.2011) konnte ich Eindrücke vom alltäglichen Leben der Kinder und Jugendlichen gewinnen. Die Teilnahme an einer Totenfeier ermöglichte mir weitere Beobachtungen und informelle Gespräche. Bei dieser Gelegenheit konnte ich auch ein Gespräch mit einem mandäischen Arzt führen, der in Deutschland praktiziert (vgl. Gedächtnisprotokoll Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011)

An mandäischen Großveranstaltungen besuchte ich neben der soeben erwähnten Totenfeier mit etwa achtzig TeilnehmerInnen eine weltliche Hochzeitsfeier mit über 400 Gästen, die abends stattfand, und zwei religiöse Hochzeitsfeiern an einem Sonntag Vormittag, die – jeweils durch Taufen eingeleitet – bis in den Nachmittag hinein dauerten und von etwa 100 bis 150 Personen frequentiert waren (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011, Sonntag 7.8.2011, Hochzeit 13.5.2012) Bei diesen Veranstaltungen war ich fotografierende Beobachterin, die sich ungezwungen unter die MandäerInnen mischen konnte und gut akzeptiert wurde, zumal ich auch mandäische Bekannte traf und mit ihnen reden konnte. Trotzdem sind diese Hochzeitsfeiern eher der Kategorie systematische Beobachtung zuzurechnen (vgl. Beer 2008b: 167ff.), da mehr das Beobachten und weniger die Aufnahme von Gesprächen im Vordergrund stand. Die schriftlichen Aufzeichnungen verfertigte ich anschließend auf der Heimreise im Zug. Am ehesten in die Kategorie teilnehmende Beobachtung lässt sich meine Anwesenheit am vorbereitenden Gespräch des Priesters mit dem Brautpaar und weiteren Mitgliedern der mandäischen Gemeinde in Nürnberg am Abend vor der Hochzeit im Mai 2012 in der Wohnung von Alsohairy einordnen (vgl. Gedächtnisprotokoll Familie 12.5.2012).

1.4. Zur Problematik des Umgangs mit wichtigen InformantInnen

Auf der Suche nach MandäerInnen kontaktierte ich im Internet unter anderem MitarbeiterInnen der Gesellschaft für bedrohte Völker. Einer davon stellte für mich die Verbindung zu Sabih Alsohairy her, der sich sofort bereit erklärte, mir zu helfen. Mit ihm führte ich fünf Interviews, er knüpfte für mich Kontakte zu anderen MandäerInnen und begleitete mich auch zu einigen weiteren Gesprächssituationen, vor allem auch, um mich bei der Suche nach GesprächspartnerInnen zu unterstützen und um nötigenfalls als Übersetzer fungieren zu können. Durch seine Vorinformation begegneten mir die besuchten MandäerInnen äußerst aufgeschlossen. Da er in Nürnberg längere Zeit Vorsitzender der Mandäischen Gemeinde war, in den 1970er Jahren in Deutschland studierte und seit Jahren Kontakte zu den lokalen Behörden pflegt, ist er für viele Gemeindemitglieder Anlaufstelle bei verschiedensten Problemen. Dadurch besitzt er gewissermaßen „Überblickswissen“ (vgl. Pfadenhauer 2002: 115) über die aktuellen Schwierigkeiten seiner Gemeindemitglieder in Nürnberg, zum Teil auch derer von anderen deutschen Städten. Nicht zuletzt ist er auch der einzige mandäische Mandäerforscher, der im Irak an Universitäten lehrte und somit auch ein enormes Fachwissen mitbringt (vgl. ebd.: 115ff.).

Für mich war daher die Gefahr groß, mich in allen Fragen auf sein Urteil zu verlassen. Deshalb musste ich mich stets bemühen, seine Informationen, so einleuchtend sie auch waren, kritisch zu betrachten und auch andere Stimmen und Beobachtungen einzubeziehen.

Andererseits ist Alsohairy stets daran interessiert, seine Religionsgemeinschaft bekannt zu machen und die Mitglieder zu unterstützen. Daher ist es auch in seinem Sinn, die MandäerInnen zum Gegenstand einer Forschungsarbeit zu machen und durch mehr Kenntnis über sie in der Öffentlichkeit diese Minderheit zu unterstützen. Das war eine wesentliche Begründung für seine Unterstützung meiner Forschung.

Viele Informationen erhielt ich von ihm außerhalb klassischer Interviewsituationen, etwa während eines informellen Gesprächs danach oder wenn ich mit ihm in öffentlichen Verkehrsmitteln unterwegs war. Viele dieser so nebenbei erfahrenen Dinge konnte ich später in Interviews einbauen und somit überprüfen. Das meiste an Wissen über die MandäerInnen, das ich im letzten Jahr gewonnen habe, verdanke ich diesen Gesprächen mit Sabih Alsohairy. Das trägt wesentlich zur Abrundung meines Bilds von dieser Gemeinschaft bei.

Aus methodischer Hinsicht entsprachen diese Gespräche am ehesten dem „ero-epischen Gespräch“ nach Girtler (2001, zitiert nach Halbmayer/Salat 2011), weil das Gesprächsklima vertraut und locker war und Alsohairy angeregt war, etwas aus seinem Wissen und von seinen

Erfahrungen mit MandäerInnen zu erzählen. Meine Einwände und Fragen waren daher nie vorbereitet und Alsohairy wurde als „Experte des Feldes“ betrachtet (ebd.).

Er bat mich zwar nicht, gewisse persönliche Informationen nicht zu verwenden, doch möchte ich seine Familie weitgehend aus den Beschreibungen heraushalten, auch wenn ich viel über sie erfuhr, was mir vor allem half, verschiedene Zusammenhänge besser zu verstehen. Auch außerhalb meiner Forschungsaufenthalte hielt ich Kontakt zu ihm, und es entwickelte sich eine Art von Freundschaft, was sicher mit seiner unkomplizierten Art zusammenhängt, mit der er mir stets begegnete. Vor allem nach den Interviews führten wir allgemeine Gespräche über die MandäerInnen und möglichen Zukunftsperspektiven sowie auch über persönliche Dinge.

Viele dieser Situationen, die sich zwischen HauptinformantInnen und Forscherin ergeben können und die ich mit Sabih Alsohairy erlebte, fand ich in einem Artikel von Bettina Beer diskutiert, der mich auch anregte, meine Erlebnisse genauer zu analysieren und zu reflektieren (vgl. Beer 2002: 154ff. und Schlehe 2008: 128f.).

1.5. Zur Schreibweise mandäischer Wörter und Eigennamen

Das Mandäische gehört wie das Arabische zu den semitischen Sprachen – aber zur Untergruppe der ostaramäischen Sprachen – und besitzt eine eigene Schrift, die sich von der aramäischen Schrift ableitet und auf den ersten Blick weder der lateinischen Schreibschrift noch der arabischen ähnlich sieht. Sie wird von rechts nach links geschrieben und kennt im Gegensatz zur arabischen Schrift auch Vokalzeichen (vgl. Burtea 2005: 11). Da die irakischen MandäerInnen im Alltag in der Regel arabisch sprechen, besteht in der Praxis eine engere Beziehung zu dieser verwandten Sprache, auch mit Ähnlichkeiten bei vielen Wörtern, wie mir Alsohairy bestätigte (11.4.2010). Wie beim Arabischen scheint es mehrere Varianten der Umschrift in die Lateinische Schrift zu geben. In den Büchern des Religionswissenschaftlers Rudolph (1960, 1961, 1970), der Dissertation des Semitisten Alsohairy (1975), dem einer Ethnographie am nächsten kommenden Buch der Religionshistorikerin Buckley (2002) und der theologisch-linguistischen Abhandlung von Burtea (2005) sowie in Artikeln von Alsohairy, Buckley und Burtea (von 2008), fand ich die gleichen mandäischen Wörter in verschiedenen Versionen. Ich versuche somit, mich an die Schreibweise zu halten, die Kurt Rudolph oder Sabih Alsohairy überwiegend anwenden, wobei auch diese Autoren dieselben Bezeichnungen im selben Buch nicht immer gleich schreiben. Jorunn J. Buckley, die auf Englisch schreibt, verwendet für mandäische Wörter nur wenige Sonderzeichen zu den lateinischen Buchstaben.

Die von mir verwendete Schreibweise orientiert sich an der Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG-Umschrift)³ mit einem speziellen Repertoire an Buchstaben mit Sonderzeichen. Bei manchen Wörtern kann ich nicht sicher sagen, ob sie der mandäischen oder der arabischen Sprache entstammen. Meistens können sie aufgrund der vom Arabischen der DMG-Umschrift abweichenden Sonderzeichen eigentlich nicht arabisch sein, spielen aber im Alltag eine wichtige Rolle, wo die irakischen MandäerInnen in der Regel das Arabische verwenden.

³ Vgl. dazu Deutsche Morgenländische Gesellschaft URL1
<http://www.aai.uni-hamburg.de/voror/Material/dmg.pdf> 13.3.2012 (22:42)

2. Die MandäerInnen. Grundlegendes aus Geschichte, Religion und Alltag einer religiösen Minderheit im Irak

2.1. Grundproblematik

Die Religionsgemeinschaft der MandäerInnen gehört seit zwei Jahrtausenden zur religiösen Vielfalt, die im Nahen Osten entstand. Sie ist die letzte noch lebende gnostische Religion, die auf eine hellenistische Tradition von „Wissen und Erkenntnis“ aufbaut (vgl. Rudolph 1970: 407, 409 und Alsohairy 2010). „Manda“ bedeutet auf mandäisch, einer sich aus dem Altaramäischen herleitenden alten Schriftsprache (vgl. Buckley 2008: 32, Burtea 2008: 48ff, Rudolph 1970: 406, 408) „Wissen, Erkenntnis“ (entspricht „gnosis“ auf Griechisch). Ich beschäftige mich somit mit einer sehr alten religiösen Gemeinschaft, deren Ursprung und Frühzeit anhand ihrer heiligen Schriften⁴ heftig diskutiert wird (vgl. Buckley 2008: 29-44, Burtea 2008: 53). MandäerInnen beteiligen sich aber kaum an dieser Diskussion, Alsohairy sieht die Herkunft aus Palästina als bewiesen (vgl. Alsohairy 2008: 21). MandäerInnen haben derzeit genug Probleme im täglichen Leben und hatten bis vor einigen Jahren – bis auf die wenigen Priester – selbst kaum Detailkenntnisse über ihr Schrifttum (vgl. Rudolph 1970: 454), auch als Eigenschutz in einer für sie bedrohlichen Umgebung.

Im Irak (und auch im Iran) werden die MandäerInnen von ihren Nachbarn „*Ṣubba*“, schriftsprachlich „*Ṣābi*“, genannt, auf deutsch „*Ṣābier*“, was so viel wie „Täufer“ bedeutet (vgl. Rudolph 1970: 408)⁵.

Da es in der Literatur noch mehrere andere Bezeichnungen (*mandājê*, *naṣoajê*) für diese Religionsgemeinschaft gibt (vgl. ebd.), ist das Auffinden ihrer Spuren in alten Schriften nicht so einfach. Im Koran wurden die MandäerInnen früher als „*Ṣābier*“ als Mitglieder einer Schriftreligion anerkannt (vgl. Buckley 2002: 5). Später zweifelten andere Muslime ihre Identität mit den im Koran erwähnten Ṣābiern an und erkannten ihnen den Status als schützenswerte Buchreligion ab. Dadurch kamen sie in eine prekäre Situation. Oft wurden sie vor die Wahl gestellt: zum Islam konvertieren oder sterben (vgl. ebd.).

Für manche Muslime sind MandäerInnen auch im 20. und 21. Jahrhundert unrein und deshalb minderwertige Menschen (vgl. Interview Goldschmied Karim, 11.10.2011). Daraus wird vielfach abgeleitet, dass man/frau ihnen deshalb ungestraft Leid antun könne, auch weil sich

⁴ Die Kopisten der mandäischen Schriften (in der Regel Priester) arbeiten in eigenen Abschnitten der Bücher (die wichtigsten sind: der *Ginzā*, das Johannesbuch und der *Qolastā*, Details s. Kapitel 2.3.2. unten) persönliche Ansichten und Bemerkungen zu zeitgemäßen Ereignissen ein, wie ich an einer soeben von Sabih Alsohairy bearbeiteten Schrift sehen konnte (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012 und Rudolph 1970: 450)

⁵ Um in ihrem Lebensraum möglichst nicht aufzufallen, nahmen die irakischen MandäerInnen das Arabische als Umgangssprache an (vgl. Alsohairy 1975: 11 und Rudolph 1970: 410, 454), lediglich im Iran ist ein neuman-däischer Dialekt noch relativ weit verbreitet (vgl. Rudolph 1970: 410, 454).

MandäerInnen infolge ihres religiösen Verbots, Waffen zu tragen (vgl. UNHCR 2005), nicht wehren und somit besonders leicht Opfer von Ausschreitungen werden.

In der Regel werden Mandäerinnen als Religions- und „Bekenntnisgemeinde“ betrachtet. Rudolph bezeichnete sie auch als „eine eigene semitische Sprachgemeinschaft mit einer eigenen Schrift und Literatur“ und führte weiter an, dass sie sich „darüber hinaus auch durch anthropologische Merkmale (u. a. hellere Hautfarbe) von ihrer heutigen Umgebung unterscheiden.“ (Rudolph 1970: 407). Alsohairy führte in seiner Dissertation an, dass „echte Mandäer durchweg[!] Blutgruppe ‚0‘“ hätten (vgl. Alsohairy 1975: 8). Im letzten Jahr relativierte er mir gegenüber diese Aussage etwas, indem er meinte, sie hätten „überwiegend“ diese Blutgruppe (vgl. Gedächtnisprotokoll Kinderklinik, 12.10.2011). Er betont häufig, dass sich MandäerInnen von ihrer irakischen Umgebung unterscheiden: „Wir sind nicht wie die anderen. Wir sind ganz anders. Auch im Aussehen.“ (Interview Alsohairy 6.8.2011)

2.2. Historische Entwicklung

Da diese ethnisch-religiöse Gruppe wenig bekannt ist und ständig um ihr Überleben kämpft, ist ihre Herkunft eine wichtige Frage der Selbstdefinition.

Unter den ForscherInnen, die sich mit den Mandäern beschäftigten oder heute beschäftigen, wird die Frage: „westlicher oder östlicher Ursprung?“ heftig diskutiert (vgl. Buckley 2008). Besonders intensiv befasst sich Jorunn Buckley damit anhand der mandäischen Schriftquellen, der sprachlichen Eigenheiten des Mandäischen und der Sekundärliteratur. Dabei geht es darum, ob MandäerInnen erstmals im Westen, also in Palästina und der Gegend am Jordan, oder im Osten, also Mesopotamien und dem westlichen Iran, auftraten (vgl. ebd.).

Wer diese Frage aus dem mandäischen Schriftwerk her beantworten möchte, muss sich mit dem nur in Fragmenten erhaltenen „*Harān Gawaita*“ befassen, dem einzigen mandäischen Werk, welches darüber, wenn auch in mythischer Form Aussagen anführt (vgl. Buckley 2008: 29ff. und Rudolph 1970: 414). Darin geht es um eine Wanderung der Gemeinde aus dem Jordanland über eine Geländestruktur, die als „*Haran/Hauran*“ bezeichnet wird nach dem Persischen Reich (vgl. Buckley 2008 29ff.), was Buckley⁶ ausführlich diskutiert. Burtea (2008: 47-62) versucht der Herkunft der MandäerInnen über die Analyse der mandäischen Schrift näher zu kommen. Er diskutiert, ob sie einen „iranischen oder aramäischen Ursprung“ repräsentiert (ebd.).

⁶ Der klassischen Interpretation nach ist „*Haran*“ ein Gebirgszug im Bereich der heutigen syrisch-türkischen Grenze. Buckley meint, dass auch andere Geländestrukturen mit ähnlich klingenden Namen, die deutlich südlicher liegen, als Transitort in Frage kämen (Vgl. Buckley 2008: 29ff)

2.2.1. Zeit vor der islamischen Invasion im Zweistromland

Am wenigsten umstritten sind Überlieferungen, die Angehörige dieser Religionsgemeinschaft im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Palästina belegen (vgl. ebd.: 29ff., 36, vgl. dazu auch Rudolph 1970: 446) und zwar zur Zeit der Zerstörung Jerusalems (69-70 n.Chr.) (Buckley 2002: 4). Ihre damalige Anwesenheit in dieser Gegend lässt sich aus zahlreichen Berichten über Johannes den Täufer („ihren Propheten“) (Rudolph 1970: 447), Elisabeth (der Mutter von Johannes), Maria und auch Jesus herleiten, der in der mandäischen Tradition ebenfalls von Johannes dem Täufer getauft wurde (vgl. Buckley 2002: 49ff.; Buckley 2008: 29ff. Rudolph 1960: 66ff.). Die Bedeutung dieser Figuren aus dem Neuen Testament ist aber bei den MandäerInnen eine grundlegend andere, wie Buckley (2002, 2008) es genauer beschreibt. Auch Rudolph weist mehrfach auf eigenständige Interpretation der Wirkung der biblischen Figuren hin, indem er beschreibt, dass Johannes „zusammen mit Christus [...] auftritt und diesen als ‚Lügenpropheten‘ [...] entlarvt und bekämpft“⁷ (Rudolph 1970: 426).

Die nächste Station soll die Flucht aus dieser Region gewesen sein und zwar über den „*Harran*“, der meistens als Bergzug im nördlichen Syrien (heute in der Türkei gelegen) angegeben wird (vgl. Buckley 2008: 30, Rudolph 1970: 446). Ziel war das Exil im zoroastrischen Partherreich, wo ein König „*Artabān*“ Asyl bot (vgl. ebd.). Es ist aber höchst umstritten, um welchen *Artabān* es sich handelte, das mögliche Zeitfenster reicht von 12 bis 227 n. Chr. (vgl. ebd. und Buckley 2002: 3). Buckley diskutiert auch andere mögliche Bedeutungen von „*Harān*“ und somit andere Wege, über welche die MandäerInnen ins Persische Reich kamen (vgl. Buckley 2008: 30ff.).

Vorerst genossen die MandäerInnen im Osten (dem Partherreich) Schutz, was sich aber gegen Ende des dritten Jahrhunderts änderte, als die Sassaniden Persien regierten (vgl. Buckley 2002: 4, Rudolph 1970: 451).

Etwa zu dieser Zeit könnten mandäische Schriftkundige begonnen haben, die religiösen Überlieferungen aufzuzeichnen (vgl. Buckley 2008: 43, Burtea 2008: 54), was inhaltliche Bezüge zu der damaligen Situation im persischen Reich nahe legen sollen (vgl. ebd.). Burtea will jedoch anhand von bestimmten Buchstaben auch nabatäische Einflüsse⁸ festmachen (vgl. Burtea 2008: 49).

⁷ Die mandäische Alltagspraxis der letzten Jahrzehnte kontrastiert diese Rivalität mit den ChristInnen, auch weil sie nun in christliche Länder auswandern. Alsohairy betonte, dass bereits im Irak die Kontakte mit ChristInnen enger waren, als zu MuslimInnen (vgl. Interview Alsohairy 6.8.2011).

⁸ Die Nabatäer lebten vor 2000 Jahren (+/- 500 Jahre) im südliche Teil des heutigen Jordanien um ihre noch heute berühmte Felsenstadt Petra (vgl. Collier's 1997, Vol. 18: 623)

2.2.2. MandäerInnen zur Zeit der islamischen Expansion

Zehn Jahre nach dem Tod Mohammeds wurde 642 das Sassanidenreich besiegt, und die MandäerInnen mussten sich unter islamische Herrschaft begeben.⁹ Jorunn Buckley weiß zu berichten, dass sich das mandäische „Oberhaupt des Volkes“ zu den muslimischen Autoritäten begab, um sich als Verantwortlicher einer Buchreligion zu präsentieren: „Showing the Muslim the holy Ginza and proclaiming the chief Mandaean prophet to be John the Baptist“ (Buckley 2002: 5). Daraufhin wurden sie als legale Minderheitenreligion vorerst unter den Schutz der Muslime gestellt (vgl. ebd.). Schon in den folgenden Jahrhunderten wurde diese Position an verschiedenen Orten angezweifelt, und die mandäische Gemeinde musste Schutzgeld zahlen, um der Verfolgung zu entgehen (vgl. ebd.).

Ab dieser Zeit dürften die MandäerInnen unter der islamischen Herrschaft doch sehr gelitten haben, denn Rudolph berichtet, dass die Kopisten der mandäischen Schriften oftmals abfällige Bemerkungen über die Muslime in ihre Abschriften einfließen ließen (vgl. Rudolph 1970: 450). Bei Alsohairy konnte ich eine mandäische Handschrift betrachten. „Ja, die schreiben immer was dazu. Weil die ja keine Geschichte schreiben. Das kann ich ihnen zeigen [...] Das ist anders geschrieben als der Text“, meinte Alsohairy und ich konnte erkennen, dass diese eigenen Kommentarteile in einer kleineren Schriftgröße und mit engerem Zeilenabstand verfasst waren (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Daher war es für die MandäerInnen auch durch Jahrhunderte wichtig, dass die sie umgebenden ethnisch-religiösen Gruppen keinen Zugang zu ihren heiligen Schriften bekamen. Zum eigenen Schutz zogen sich die Mitglieder der kleinen Minderheitsreligion in die Sumpfgebiete des unteren Zweistromlandes und des persischen *Kārūn*flusses zurück, wo sie vor allem um die Stadt *Ahwaz* siedelten (vgl. Rudolph 1970: 408f., 452).

Im 16. oder 17. Jahrhundert entdeckten portugiesische Missionare die seltsame Religionsgemeinschaft in der südöstlichen Ecke des Osmanischen Reichs und bezeichneten sie als „Jünger Johannes des Täufers“ (Buckley 2002: 5f. und Rudolph 1970: 407f.).

Sie [die Portugiesen] glaubten in ihnen Nachkommen derjenigen Jünger zu sehen, die Johannes der Täufer nach dem Bericht der Evangelisten im Jordan getauft habe, die aber dann durch die Mohammedaner von dort vertrieben worden seien. Auf diese Weise ist die Legende von den mesopotamischen „Johanneschristen“ entstanden. (Rudolph 1970: 408).

⁹ Vgl. URL 2 http://de.wikipedia.org/wiki/Islamische_Expansion 13.3.2012 (01:00)

Unter MandäerInnen gibt es auch Berichte, dass eine Anzahl mandäischer Silberschmiede, die damals für das portugiesische Militär gearbeitet hatten, von ihren Auftraggebern nach Ceylon verschifft worden waren und seither verschollen seien (Buckley 2002: 32)¹⁰.

In ihren Rückzugsgebieten in den Sümpfen wurde die mandäische Gemeinde 1831 von einer Choleraepidemie heimgesucht, bei der alle ihre Priester starben (vgl. ebd.: 6, Rudolph 1970: 452). Buckley nennt diese Seuche „*Plague of Šuštar*“ (Šuštar liegt am *Kārūn*fluß im iranischen *Khuzistan*, circa hundert Kilometer nördlich, flussaufwärts von *Ahwaz*) (vgl. Westermann 1985: 115). Ein Sohn eines verstorbenen Priesters übernahm mit wenigen gebildeten Laien die Ämter. (vgl. Buckley 2002: 6, 155) Trotzdem gilt dieses Ereignis als ein Bruch in der Tradition der MandäerInnen (vgl. Rudolph 1970: 452).

Die mesopotamischen MandäerInnen dürften davon weniger betroffen gewesen sein, denn Rudolph meint, dass dieser „Choleraepidemie um 1831/33 [,] der größte Teil der Priesterschaft zum Opfer viel[!]“, also nicht alle, wie in der anderen Quelle (vgl. Rudolph 2002: 176). Bei Petermann (der sich als „Philolog“ bezeichnete) fand ich einen Bericht aus den 1850er Jahren aus der südirakischen Kleinstadt „*Suq esch Schiuch*“, in dem er berichtete, bei einem mandäischen Priester Unterricht im Lesen und Übersetzen der heiligen Bücher genommen zu haben. An dieser Stelle erzählte Petermann auch, dass ein Diplomat beim Vater dieses „Scheichs“, der ebenfalls Priester war, sich Unterweisungen im Mandäischen unterzogen und in zwölf Jahren die Bücher nicht verstanden hatte (vgl. Petermann 1861: 86f.). Daraus leite ich ab, dass zumindest diese Priesterdynastie nicht von der Seuche dahingerafft worden war. Ein weiterer Rückschlag erfolgte durch ein Massaker an MandäerInnen, ebenfalls in Šuštar, in *Khuzistan* (Iran) in den 1870er Jahren (vgl. Buckley 2002: 6).

2.2.3. Traditionelle Berufe

Die MandäerInnen zogen sich bereits in der sassanidischen Zeit (vgl. Rudolph 1970: 451) wegen ständiger Bedrohung durch die zoroastrischen Machthaber „immer mehr in die süd-babylonischen Gefilde (einschließlich des heute iranischen Khūzistāns) zurück“ (ebd.). Sie lebten in kleinen Siedlungen meistens als Handwerker, auch schon in früherer Zeit als Silber- und Goldschmiede¹¹ sowie als Boots- und Brückenbauer und in kleineren Orten auch als Eisenschmiede (vgl. Alshairy 1975: 9 und Rudolph 1970: 409). Zur Tradition gehörten auch

¹⁰ Buckley verweist diesbezüglich auf J. H. Crehan 1968 *The Mandaean and Christian Infiltration*; *Journal of Theological Studies* 623-26

¹¹ Dass MandäerInnen nicht erst seit die JüdInnen den Irak in Richtung Palästina verließen das Goldschmiedehandwerk ausübten, beweist ein Bericht von Petermann: Er erzählte in einer Geschichte aus der Zeit, in der portugiesische Missionare sie zum Christentum bekehren wollten, dass jemand „dort einem mandäischen Goldschmied eine goldene Tasse mit mandäischer Schrift“ zeigte (vgl. Petermann 1861: 101).

künstlerische Berufe (vgl. Alsohairy 1975: 9), darunter MalerInnen, DichterInnen und SchriftstellerInnen, wie mir die Geschäftsführerin eines mandäischen Juweliergeschäftes in Nürnberg erzählte (Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011). Indirekte Hinweise darauf bieten auch die zahlreichen „Abschriftversionen“ der mandäischen heiligen Bücher, die oft Kommentare der SchreiberInnen enthalten (vgl. Buckley 2002: 5, Interview Alsohairy 11.4.2012). Vor allem mandäische Frauen genossen lokalen Ruf als Heilerinnen, die gut mit Kräutern und anderen Hausmitteln umgehen konnten (vgl. Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011).

Zu den traditionellen Berufen sind sicher auch die mandäischen Priester zu rechnen, denn sie haben ganz spezielle Aufgaben und einen geregelten Tagesablauf und viele religiös auferlegte Handlungen und Verpflichtungen, die ihr Leben bestimmen (vgl. Alsohairy 1975: 24ff.; Buckley 2002: 24, 28f.; Rudolph 1961: 24ff.; Rudolph 1970: 433f.; Interviews Alsohairy 6.8.2011 und 10.10.2011). In den letzten Jahren, als noch der Großteil der Gemeinde im Orient lebte, war das ein aussterbender Beruf mit insgesamt etwa zehn im Irak und Iran zusammen. Nun in der Diaspora ist der Bedarf wegen der weit verstreut in vielen Ländern wohnenden Gruppen von MandäerInnen sehr gestiegen. Inzwischen dürfte es weltweit aber etwa 38 geben, *tarmidê* und *ganzibrê*¹² zusammengerechnet (vgl. McMurry 2011: 6)¹³.

2.3. Glaubenslehren der MandäerInnen

2.3.1. Grundsätzliches zur mandäischen Religion

Wie aus verschiedenen, bisher erwähnten Aussagen schon vermutet werden kann, bestehen in vielerlei Hinsicht Parallelen zu jüdisch-christlichen Überlieferungen und Glaubensinhalten. Die Betonung und Interpretation der religiösen Überlieferungen erfolgt bei den MandäerInnen auf ihre eigene Weise, die eine frühe Rivalität zu diesen Religionen erkennen lässt.

Die Grundlage der mandäischen Weltanschauung ist ein gnostischer Dualismus. Es stehen sich von Uranfang eine Welt des Lichtes (*alma dnhura*) [Hervorhebung im Original] und eine der Finsternis (*hšuka*) gegenüber. An der Spitze der Lichtwelt steht ein höchstes Wesen, eine Art *agnostos theos*, das verschiedene ältere und jüngere Namen hat. (Rudolph 1970: 417)

In der Lichtwelt gibt es eine „Unzahl von Lichtwesen“, die den „Hofstaat des höchsten Wesens“ bilden (vgl. ebd.). In der Finsterniswelt bestand „von Anfang an [...] Chaos“ oder das „finstere Wasser“, und aus ihm entstand in „Autogenese“ ein „König der Finsternis“ (ebd.:

¹² *Tarmidā* heißt soviel wie „Jünger“ und bezeichnet einen einfachen Priester, *ganzibrā* heißt „Schatzmeister“ und ist mit einem christlichen Bischof vergleichbar (Rudolph 1970: 433).

¹³ Diese Arbeit wurde mir von Sabih Alsohairy als PDF zugesandt. Ich konnte trotz langer Suche keine URL dazu finden. Ich möchte aber nicht auf sie verzichten, weil sie für mich sehr wertvolle Informationen enthält, da der Autor große Bemühungen zur Datengeneration unternahm und das auch gut dokumentierte.

418f.). „Als Weltschöpfer gilt in den meisten Überlieferungen *Ptahil* (vielleicht der ‚Gott, der schafft‘ oder ‚der Gott Ptaḥ‘). Er handelt im Auftrag seines Vaters, ...“ (Rudolph 1970: 419). In einer „jüngeren Schicht der mandäischen Mythologie [steht] eine stärker ‚monistische‘“ Weltschöpfung im Vordergrund. Dabei handelt ein „Lichtbote[n] (*Hibil, Gabriel*) [...] im Auftrag des höchsten Wesens“ (ebd.: 420).

„Den Gipfelpunkt der Schöpfung bildet die Anthropogonie“ (ebd.: 421). Es wird „die Schöpfung der Protoplasten Adam und Eva als ein Akt der Lichtwelt angesehen, d. h. deren Körper und Seele haben den gleichen Schöpfer, einen Lichtgesandten“ (ebd.). Beide, Adam und Eva, sollen aus dem selben Lehmklumpen geschaffen worden sein (vgl. ebd. 421ff.).

Der Erdenwelt gilt weniger Beachtung. Sie liegt zwischen der Lichtwelt und der Finsterniswelt (vgl. Buckley 2002: 7). Nach dem Tod kommt es zur „glücklichen Heimkehr der Seele in die Lichtwelt“ (vgl. Rudolph 1970: 425). Dafür muss sie frei von Sünden sein (vgl. ebd.: 432). Um ihr den „Eingang ins Lichtreich zu erleichtern“ sind die verschiedenen Totenzereemonien¹⁴ notwendig (vgl. ebd.: 442).

Fließendes Wasser, das die MandäerInnen „Jordan“ nennen, soll in der Lichtwelt entspringen, die im Norden gesehen wird (vgl. ebd.: 436). Die Taufe „darf nur in ‚fließende[m] (= lebende[m]) Wasser[n]‘ stattfinden [...] aus denen man Leben, Reinheit und Kraft holt.“ (ebd.) „Die Taufe, *Maṣbūtā* (‚Untertauchung‘) kann jeden Sonntag [...] vollzogen werden.“ (ebd.) Zunächst steigen dabei „Priester und Täufling nacheinander in voller Sakraltracht“ ins Wasser. Danach geht das Ritual am Ufer weiter (vgl. ebd. und Alsohairy 1975: 32).¹⁵

Das religiöse Zeichen des Mandäismus ist die „Johannesfahne“ (*drafscha*), die durch ein über ein einfaches Holzkreuz geschlungenes Tuch und einen kleinen Myrthenkranz gekennzeichnet ist. Sie gilt als Symbol der Lichtwelt (vgl. Alsohairy 2010). Viele MandäerInnen tragen sie als kleinen Anhänger um den Hals.

2.3.2. Heilige Bücher der MandäerInnen

Die wichtigste der mandäischen Schriften ist der *Ginzā*, auch „Schatz“ oder „großes Buch“ genannt (vgl. Rudolph 1970: 412). Er gliedert sich in den „rechten Ginzā“ (GR), bestehend aus „18 Büchern und Traktaten [...] überwiegend belehrenden, mythologischen und kosmo-

¹⁴ Die MandäerInnen sind für ihre vielen verschiedenen Totenmahle bekannt, von denen das erste noch am Grab stattfindet, die weiteren nach der Beerdigung und am 3., 7. und 45. Tag nach dem Tod eines/einer MandäerIn. Die dabei jeweils zu reichenden Speisen (verschiedene Brote und Gemüse) sind genau vorgeschrieben. Auch wer teilnehmen darf oder muss (z.B. ob jeweils ein geistlicher Würdenträger notwendig ist), schreibt die Religion genau vor (vgl. Alsohairy 1975: 63f.). Für spezielle Todesfälle (verunglücken wie ertrinken oder verbrennen usw.) sind bis zu 7 Priester erforderlich (ebd.: 65). Ein Erfahrungsbericht folgt weiter unten Seite 75

¹⁵ Details weiter unten bei meinem Bericht von den Taufen in Nürnberg, Seiten 70ff.

logischen Inhalts“ (ebd.) und in den „linken Ginzā“ (GL), der „in zwei Büchern Hymnen und Gesänge, die vom Aufstieg der abgeschiedenen Seele in das Jenseits handeln“ (ebd.), enthält.

Mit dem Ginzā bewiesen die MandäerInnen auch, dass sie eine „Religion des Buches“ waren:

As noted, at that time Mandaean authorities presented the book to Muslim leaders as proof that the Mandaeans had a holy book and therefore merited exemption from forced conversion to Islam. But it is quite likely that the various parts of the *Ginza* [Hervorhebung im Original] already had been collected for internal Mandaean purposes, and not solely to present a holy text to the authorities. (Buckley 2002: 10f.)

Das zweite wichtige Werk ist das Johannesbuch:

„Das ‚Buch des Johannes‘ [...] ist eine sehr bunte Sammlung von 37 größeren und kleineren Texten, vor allem mythologischen und belehrenden Inhalts [...]. Dazu gehören u. a. die Traktate von Jahjā-Jōhānā (Johannes der Täufer) mit seinen Predigten [...] in Jerusalem“ (Rudolph 1970: 412)

Buckley berichtet über das Johannesbuch: „Its age, in terms of colophonic information, can be assigned to early Islamic times, though *John* [Hervorhebung im Original] undoubtedly retains much material that is considerably older“ (Buckley 2002: 13).

Die umfangreichen liturgischen Texte sind im „Kanonischen Gebetsbuch“ enthalten, das auch „als Qolastā, d. h. ‚Lobpreisung‘ [...] bekannt ist“ (Rudolph 1970: 412). Sie werden durch Priester oder Laien bei den verschiedensten religiösen Zeremonien rezitiert.

Daneben gehören zu den Überlieferungen noch eine Reihe von Tontafeln und Schriftrollen, die zum Teil auch Zeichnungen enthalten (vgl. ebd. 413) und ein nur als Fragment erhaltener Bericht, der Aussagen über die Geschichte der Gemeinde enthält und recht oft zitiert wird. Er wird „*Harān Gawaita* (Innerer *Harān*)“ genannt (vgl. ebd.: 414).

2.3.3. Glaubensregeln

Zu den bemerkenswerten Vorschriften gehören das Verbot, Wahrsager, Chaldäer und Zauberer zu konsultieren, und das Gebot, jede Art von Musik und Tanz zu meiden (die Dämonen werden daher tanzend und musizierend dargestellt!). Als Sünden [...] gelten allgemein Unzucht und Ehebruch, Diebstahl, Lüge, Rechtsverdrehung und Betrug, ‚Zwinkern und Deuten‘. ‚Schwere Sünden‘ [...] sind Abfall vom Glauben, Tötung eines Gemeindemitgliedes und Anbetung des Satans;¹⁶ sie werden als unvergebbar angesehen. (vgl. Rudolph 1970: 432)

Neben diesen Sünden kennt die mandäische Religion noch eine Vielzahl an „rituellen Vergehen“, die durch bestimmte rituelle Handlungen wie Taufen „weggewaschen“ werden können. Vergehen dieser Art können sowohl Priester als auch Laien betreffen und können „Verzehren nicht rituell geschlachteter Tiere, Berührung einer Leiche, Vernachlässigung der Waschungen (Lustrationen)“ (ebd.) bei Laien, beziehungsweise unter anderem „Verlieren des heiligen Gürtels [...] fehlerhafte Rezitationen und Kulthandlungen“ bei Priestern sein.

¹⁶ Rudolf bezieht diese Sätze aus dem Ginza (GR), wobei er auch die Stellen genauer angibt.

Besonders bei letzterer Gruppe sind aufwendige Wiedergutmachungszeremonien notwendig (vgl. ebd. und Alsohairy 1975: 33).

Aus dieser Auflistung, die nur eine geringe Auswahl möglicher religiöser Verfehlungen anführt, wird ersichtlich, wie weit diese Verhaltensregeln in den Alltag der mandäischen Gläubigen eingreifen. Sie sind nur schwer praktikabel. Wer sich streng an alle Regeln hält, hat einen engen Handlungsspielraum. Das gilt vor allem für die Priester. Deshalb führen sie auch ein recht eigenständiges Leben. Wenn etwa ihre Frau gerade menstruiert oder eben ein Kind bekam, gilt sie als unrein und der Priester hat sein Brot und Essen selbst zuzubereiten (vgl. Buckley 2002: 24).

Die Schlachtung von Tieren darf nur zur Deckung des Nahrungsmittelbedarfs durchgeführt und nur von einem Priester oder *Ḥalālī*¹⁷ ausgeführt werden. Der *Škanda* bezeugt den vorgegebenen Zweck der Schlachtung.

Ihnen [dem Priester oder *Ḥalālī*] assistiert ein *Škanda*¹⁸ mit Kopfbedeckung. Die Handlung beginnt mit den üblichen Vorbereitungen [...], Waschung und Gebete und der Waschung des Messers [...]. Das Schlacht tier wird dreimal untergetaucht (oder begossen); der Priester oder *Ḥalālī* muß mit dem Gesicht nach Norden schlachten, der Tierkopf muß nach Osten zeigen. Die getauften Tiere, soweit sie klein sind, dürfen den Boden nicht berühren, die anderen werden auf Schilfmatten gelegt. Nach der Schlachtung müssen Hände und Messer gewaschen werden.

In der neueren Zeit hat es sich durchgesetzt, daß die Mandäer (fast 90% der Jugend) ihr Fleisch selbst schlachten bzw. Fleisch auf dem Markt kaufen. Viele Mandäer essen auch im Restaurant. Das gekaufte Fleisch dürfen Priester und *Ḥalālī* nicht essen. (Alsohairy 1975: 20)

Bei der Hochzeit in Nürnberg im August 2011 entschuldigte sich der Priester, dass er mir nicht die Hand zum Gruß reichen konnte, da er in einem Ritus war, der ihm verbot, eine Nicht-Mandäerin zu berühren. Er hätte sich dabei rituell verunreinigt und die Zeremonie nicht mehr weiter führen können (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011). Während des Vorgesprächs zur Hochzeit im Mai in der Wohnung von Alsohairy konnte ich allen anwesenden MandäerInnen zur Begrüßung die Hand geben, auch dem Priester. Als dieser sich später seine (vegetarische) Mahlzeit zubereitete, musste er sich vorher selbst und dann auch die als Nahrung dienenden Früchte rituell waschen. Dazu verwendete er die Dusche, da diese – im Vergleich mit einem gewöhnlichen Wasserhahn – fließendes Wasser symbolisiert. Als ich die Wohnung verließ, durfte er mir zum Abschied nicht mehr die Hand geben. Deshalb verabschiedeten wir uns mit Winkzeichen (vgl. Gedächtnisprotokoll Wohnung Alsohairy 12.5.2012).

¹⁷ Ein *Ḥalālī* ist ein religiös lebender Laie, der verschiedene zeremonielle Funktionen übernehmen kann (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011).

¹⁸ Ein *Škanda* (Diakon) ist eine religiöse Hilfsperson, häufig ein für das Priesteramt vorgesehener Priestersohn (vgl. Alsohairy 1975: 23f.).



Abb. 1 Johannesfahne (*drafsha*) auf dem Rücken eines Brautumhangs

3. Das zwanzigste Jahrhundert schafft neue Chancen aber auch neue Probleme

3.1. Situation der MandäerInnen in der Zeit ab dem britischen Mandat

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde das Osmanische Reich, zu dem die irakischen Provinzen bis dahin gehörten, aufgelöst und im Zweistromland das „Britische Mandat Mesopotamien“ gegründet. Die Briten setzten 1921 einen saudischen Prinzen zum König ein („König Faisal“).¹⁹ Das britische Mandat erlosch zwar offiziell mit dem Eintritt des „Königreichs Irak“ in den Völkerbund 1932. Der formal nun unabhängige Staat war aber politisch schwach. Die Briten behielten Rechte über Ölförderung und Militärbasen im Land (vgl. Collier's 1997, Vol. 13: 248).

Nach dem Zweiten Weltkrieg (zum Teil sicher auch schon nach dem Ersten. G.M.) verließen die bis dahin als Goldschmiede in den größeren Städten arbeitenden Juden den Irak in Richtung Israel und die MandäerInnen begannen, deren Plätze einzunehmen. Sie hatten dort Chancen auf gute Geschäfte, denn die Briten fanden Gefallen an irakischen Goldschmiedearbeiten.

Die MandäerInnen waren nach Alsohairy schon immer bestrebt, „ihren Kindern eine gute Erziehung und Ausbildung zu geben“ (Alsohairy 1975: 2).

Seit dem Ende des 2. Weltkrieges läßt sich eine grundlegende Veränderung der Bevölkerungsstruktur des 'Irāqs feststellen. Schlechte Ausbildungs- und Verdienstmöglichkeiten in den Dörfern und kleinen Städten veranlaßten die meisten Mandäer, in die größeren Städte zu ziehen. (Alsohairy 1975: 2)

Dadurch veränderten sich auch die Berufe. Da bis 1958 eine Quotenregelung bezüglich des Universitätszugangs für ethnische Minderheiten im Irak bestand (vgl. Buckley 2002: 27) konnten bis dahin nur wenige studieren. Viele MandäerInnen wurden aber LehrerInnen, die keine akademische Ausbildung benötigten (vgl. Alsohairy 1975: 9). Als die restriktive Regelung mit dem Militärputsch von 1958²⁰ gelockert wurde, ging eine große Zahl junger MandäerInnen an die Universitäten, wo viele von ihnen, wie Rudolph berichtete, sich als „außerordentlich begabt“ erwiesen (vgl. Rudolph 1970: 453, vgl. dazu auch Buckley 2002: 27, die von einer typischen intellektuellen mandäischen Familie berichtet). Unter den studierenden und den akademisch gebildeten MandäerInnen sympathisierte ein hoher Prozentsatz mit den

¹⁹ Vgl. URL 3 <http://de.wikipedia.org/wiki/irak> 28.9.2009 (23:15) und URL 4 <http://www.bamf.de/DE/Migration/AsylFluechtlinge/Asylrecht/asylrecht-node.html> 12.12.2011 (21:50)

²⁰ Mit dem Putsch unter General Qasim wurde die Monarchie von König Faisal, die von westlichen Ländern unterstützt worden war, gestürzt und politisch ein kommunistischer Weg eingeschlagen. Vgl. dazu URL 3

revolutionären und kommunistischen Kräften, wurde nach dem Sturz Qasims 1963 durch die Ba‘ath-Partei verfolgt und musste emigrieren (vgl. Rudolph 1970: 453). Buckley berichtet in diesem Zusammenhang von Lamea Abbas Amara, einer Poetin, die einer mandäischen Priesterfamilie entstammt und die in diesen Jahren politisch höchst aktiv und verfolgt war: „... the authorities thought they had caught Lamea but actually tortured and killed another young woman. Lamea spent the years 1979-85 in Lebanon during the war there: hiding, writing, sometimes being hungry” (Buckley 2002: 23). Diese politisch unruhige Phase scheint mir die erste Emigrationswelle²¹ aus der mandäischen Gemeinde im Irak gewesen zu sein, auch wenn sie zahlenmäßig mit späteren nicht zu vergleichen war. Rudolph weist jedenfalls mit dem Bericht über den mandäischen Rektor der Bagdader Universität, einen Kernphysiker, der damals in die USA auswanderte, darauf hin (vgl. Rudolph 1970: 453). Schon in der frühen Zeit des erleichterten Zugangs zu universitärer Bildung tendierten MandäerInnen vorwiegend zu technischen und naturwissenschaftlichen Ausbildungen (vgl. Alsohairy 1975: 10), die ihnen später gute Positionen sichern konnten, wenn sie politisch unauffällig waren (vgl. ebd.: 89)²²

3.2. Die Ära Saddam Hussein

Mit der Machtübernahme von Saddam Hussein 1979 (und der fast gleichzeitigen Rückkehr Khomeinis in den Iran nach dem Sturz des Schahs) nahmen einerseits die politischen Verfolgungen zu (vgl. Collier’s 1997, Vol. 13: 249)²³. Andererseits verschärfte sich für die MandäerInnen (als deklarierte Gegner jeglichen Tragens von Waffen und jeglichen Krieges) die Situation durch den von Saddam Hussein begonnen langen Krieg gegen den Iran, der von 1980 bis 1988 andauerte, was neuerlich zu einer Auswanderungswelle aus den mandäischen Gemeinden führte (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011).

In der Zeit nach dem Kuwait-Krieg 1991 emigrierte eine immer größer werdende Zahl von MandäerInnen, darunter auch die ersten Gruppen nach Deutschland (vgl. ebd.). Manche von ihnen waren damals auch von der brutalen Vertreibungskampagne durch die Republikanische Garde Saddams gegen die als „Sumpfaraber“ bezeichneten Schiiten im Südirak indirekt be-

²¹ Didem Daniş beschreibt drei Migrationswellen aus dem Irak: vor 2003, mit dem Irak-Iran-Krieg von 1980-88, dem Kuwait-Krieg 1991 und dem folgenden Embargo durch westliche Staaten. Die zweite Phase sieht sie zwischen 2003 und 2006, wo anfangs Hoffnung auf Besserung der Situation bestand; die IrakerInnen gingen überwiegend in die Nachbarländer. Die dritte Phase (seit 2007) lässt sie mit der Rückkehr-Aufforderung von UNHCR im Dezember 2006 beginnen. Mit 2007 garantierten die USA irakischen Asylsuchenden raschere Aufnahme in Drittländer. (vgl. Daniş 2010: 7ff.)

²² Alsohairy bestätigte mir gegenüber mehrmals, dass er in seiner Dissertation auf die politische Führung im Irak Rücksicht nehmen und deshalb kritische Äußerungen tunlichst vermeiden musste.

²³ Vgl. dazu auch URL 3, Fußnote 19, S. 29

triffen.²⁴ Andere wollten sich mit den infolge des Embargos gegen den Irak verschlechterten Lebensbedingungen nicht mehr abfinden. Denn infolge des Wirtschaftsembargos konnte die im Krieg zerstörte Infrastruktur nicht wieder aufgebaut werden, und es herrschte eine extrem schlechte Versorgungslage in medizinischer Hinsicht, bei Ernährung und Unterricht (vgl. Sponeck 2002 und Guilliard 2003). Joachim Guilliard berichtete vor allem von den immensen Folgen auf das irakische Gesundheitssystem mit durch das Embargo verursachten hunderttausenden Todesfällen bei Kindern. Viele Menschen, darunter eine große Zahl an MandäerInnen, verließen deshalb den Irak. Zielländer waren Australien und die USA, in Europa vor allem Schweden und die Niederlande. In diesen Jahren kam auch eine recht große Anzahl von ihnen nach Deutschland und Nürnberg (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011 und 11.4.2012 sowie Interview Automechaniker 12.4.2012).

3.3. Massenflucht religiöser Minderheiten nach dem Sturz Saddam Husseins

Nach der Invasion der westlichen Koalitionstruppen im März 2003 in den Irak verschlimmerte sich die Situation für die Bevölkerung dramatisch. Die neuerlichen Kriegshandlungen führten zu weiteren Zerstörungen an der Infrastruktur in den großen Städten. Die das Machtvakuum nach dem Sturz Saddam Husseins ausnützenden Banden führten zu zusätzlicher Unsicherheit auf den Straßen, die besonders die religiösen Minderheitengruppen von ChristInnen und MandäerInnen betraf. Mitverursacht wurde diese Situation durch die neue Verfassung, die den Islam als offizielle Staatsreligion und Grundlage der neuen irakischen Gesetzgebung festlegte, wie es die UNHCR-Regionalvertretung für Deutschland, Österreich und die Tschechische Republik zusammenfasste.²⁵ Die nicht-muslimischen Minderheiten im Zentral- und Südirak wiesen gegenüber der Mehrheit der MuslimInnen eine bessere Ausbildung auf und verfügten infolge ihrer höher qualifizierten Berufe auch über mehr finanzielle Ressourcen. Das löste bei manchen weniger begüterten Bürgern Neid und Rachegelüste aus, da radikalisierte MuslimInnen die Nicht-MuslimInnen als minderwertig und wenig schützenswert darstellten. Dazu gehörte auch die „religiöse Sanktionierung“ von Angehörigen bestimmter Berufsgruppen, wie FrisörInnen, Alkohol- oder Musik-CD-VerkäuferInnen oder Fleischhauer,

²⁴ Vgl. die Ausführungen von Amnesty International URL 5 <http://www.amnesty.de/umleitung/2003/deu05/019?lang=de%26mimetype%3dtext%2fhtml> 20.3.2012 (00:30) und der Gesellschaft für bedrohte Völker (URL 6 <http://www.gfbv.it/2c-stampa/03-1/030128de-dok.html> 19.3.2012 (23:50) und den Artikel von Christiane Hoffmann aus der FAZ vom 25.3.2003

²⁵ Vgl. die von der Gesellschaft für bedrohte Völker dokumentierten Übergriffe auf christliche Einrichtungen von 2003 bis 2006, dokumentiert auf der URL 6 http://www.bamf.de/DE/Migration/AsylFluechtlinge/Asylverfahren/asylverfahren-node.html;jsessionid=6AE0EA24CEE3A9B0562F9A5B1459E270.1_cid251 12.12.2011 (22:20)

die auch Schweinefleisch anboten, alles überwiegend von ChristInnen ausgeübte Berufe.²⁶ Schwierig war und ist auch die Situation von christlichen und mandäischen Pflegekräften und ÄrztInnen, da sie in ihrer Berufsausübung die Körper der Menschen berühren müssen, manche MuslimInnen sich aber von ihnen unter dem Vorwand der „Unreinheit“ von Nicht-MuslimInnen nicht anfassen lassen wollen (vgl. UNHCR 2007). Ein Mandäer aus Nürnberg berichtete mir als einen seiner Emigrationsgründe, dass seine Frau und seine Mutter am Markt nichts angreifen durften, weil sie als Mandäerinnen als unrein galten (vgl. Interview Goldschmied Karim 11.10.2011).

In einem Bericht der *Mandaean Human Rights Group* steht nach Aufzählung von Tötungsdelikten und anderen Übergriffen folgendes: „Due to the manner in which many of the above acts are carried out, there is an implication that behind the conduct is an organisation with a common motive to remove minority religions from Iraq, as opposed to random, indiscriminate acts.“ (MHRG Executive 2011) Der Terror gegen die Minderheiten wird in der Regel mit speziellen Forderungen verknüpft:

Death threats are often directed at a Mandaean individual or family with very specific demands including:

- convert to Islam [...]
- close their business
- vacate their home
- leave the city, region or country (MHRG Executive 2011)

Da ChristInnen und MandäerInnen ihre Frauen in der Öffentlichkeit unverschleiert lassen, sind sie im muslimischen Umfeld leicht zu erkennen. Andererseits wurden und werden christliche und mandäische Frauen gelegentlich auch gezwungen, ein Kopftuch zu tragen. Sie werden beschimpft und bedroht, manchmal mit dem Tod, wenn sie nicht zum Islam konvertierten. Womit ihnen gedroht wird und welche „Sonderbehandlungen“ ihnen zuteil werden beschrieb auch Thomas Schmidinger in einem langen Bericht zur Situation und Vorgeschichte eines jungen irakisch-mandäischen Geschwisterpaars, dem in Österreich die Anerkennung als Flüchtlinge verwehrt wurde (vgl. Schmidinger 2009).

Die Bedrohung zeigt sich besonders in blutigen Anschlägen auf Gotteshäuser oder Gemeindezentren der religiösen Minderheiten (vgl. UNHCR 2005), welche Menschenleben fordern und die große Verängstigung innerhalb der betroffenen Minorität auslösen. Daneben gibt es unzählige Attentate auf Geschäfte, die den Mitgliedern einer Minderheit gehören (vgl. ebd.), oft

²⁶ Stellungen dazu finden sich im Dok. von URL 6 (oben) und in einem Bericht mehrerer OVG (Oberverfassungsgerichte) Deutschlands zur Gruppenverfolgung von ChristInnen im Irak; URL 7: http://www.asyl.net/Magazin/5_2005b.htm am 21.9.09 um 21:22

verbunden mit weiteren Drohungen gegen die körperliche Unversehrtheit (meistens auf Frauen bezogen) und das Leben der Familienmitglieder der BesitzerInnen der Geschäfte (vgl. ebd.). Meistens wird dabei die Konversion zum Islam verlangt und widrigenfalls die Ausreise. Der letzte *Mandaean Human Rights Group Report* führt für den Zeitraum von 2003 bis Sommer 2011 die Namen von 175 im Irak ermordeten und 271 gekidnappten Mandäern und Mandäerinnen an, und ich bin nicht sicher, ob die Liste vollständig ist, da ich mir bekannte Fälle darin nicht fand (Mandaean HRG Report 2011).

Daneben wird auch immer wieder von Entführungen zu Erpressungszwecken berichtet, wobei die Opfer oft zusätzlich noch gefoltert werden. Die erste mandäische Familie aus der Gruppe der in Deutschland aufgenommenen irakischen Kontingentflüchtlinge, die nach Nürnberg kam, war davon betroffen. Der Vater war Opfer einer Entführung und wurde an den Oberarmen großflächig verbrüht und mit einem Gurt geschlagen, wie ich an einigen Handyfotos erkennen konnte, die sein Sohn nach der Freilassung aufgenommen hatte (vgl. Familieninterview 5.7.2011).

Der Ehemann der Tochter einer weiteren Familie, mit der ich in Nürnberg sprach, wurde im Irak getötet. Er hinterließ auch ein Kleinkind. Es handelt sich dabei um den jetzt sechsjährigen Danial. Dieser Anschlag war der Fluchtgrund für diese Familie (vgl. Familieninterview 9.10.2011).

Da viele Mitglieder religiösen Minderheiten auch gute Fremdsprachenkenntnisse aufweisen und diese ihnen offizielle und inoffizielle Übersetzerfunktionen für die Besatzungsmächte eröffnen, werden sie (besonders die ChristInnen wegen des „gleichen“ religiösen Bekenntnisses) auch der Kollaboration mit den Besatzungstruppen bezichtigt und deshalb von radikalen Muslimen verfolgt (vgl. UNHCR 2005).

Die Flucht der religiösen Minoritäten aus dem Zweistromland verschlechtert die Versorgung und die wirtschaftliche wie auch politische Zukunft des Landes zusätzlich, weil MandäerInnen wie ChristInnen in ihrer Mehrheit gegenüber ihren muslimischen MitbürgerInnen im Irak eine wesentlich bessere Schulbildung aufweisen. Damit stellen sie für den Irak wichtiges qualifiziertes Humankapital dar, das für den Wiederaufbau des Landes große Bedeutung hätte (vgl. Alsohairy 1975: 87 und Daniş 2010: 6, 31). Ihr Exodus verschlechtert für das Land somit auch die Entwicklungschancen in der Zukunft, wenn sich die gefährliche Lage bessern und wieder wirtschaftlicher Aufschwung möglich sein sollte.

Sabih Alsohairy betonte aber, dass die MandäerInnen in Deutschland (im Gegensatz zu manchen irakischen ChristInnen) bei sich keine Verantwortung mehr für die Zukunft des

Iraks sehen. „Sie haben einfach Angst. Sie denken nicht mehr an den Irak. Viele denken nicht mehr an den Irak“ (Interview Alsohairy 11.4.2012).

3.4. Perspektiven auf der Flucht

Die meisten IrakerInnen, die infolge der Bedrohungslage ihr Heimatland verließen, fuhren im letzten Jahrzehnt in die westlicher gelegenen arabischen Nachbarländer Syrien und Jordanien, zu einem geringeren Teil auch in den Libanon.

Weder Syrien, noch Jordanien und der Libanon zählen zu den Unterzeichnerstaaten der Genfer Flüchtlingskonvention oder des Protokolls über die Rechtsstellung der Flüchtlinge. Nationale Statusfeststellungsverfahren existieren in den drei Staaten ebenso wenig wie effektive nationale Schutzmechanismen und ausländische Flüchtlinge werden meist nur vorübergehend als „Gäste“ toleriert. Sie erhalten in der Regel keine Erlaubnis zur Beschäftigung; der Zugang zu medizinischer Grundversorgung und Schulen ist zwar in begrenztem Umfang gegeben, scheitert in der Praxis jedoch häufig an fehlenden materiellen Voraussetzungen. Staatliche Finanzhilfen werden Flüchtlingen in keinem der drei Staaten gewährt. (UNHCR Resettlement-Prioritäten 2011/12)

UNHCR beschreibt die unsichere rechtliche Stellung der irakischen Flüchtlinge in den arabischen Nachbarländern und ihre prekäre Situation bei der Bewältigung des Alltags. Außerdem haben Syrien und Jordanien 2007 für IrakerInnen einen Visumzwang eingeführt, der nicht nur die Einreise sondern ebenso den Aufenthalt begrenzen sollte. Auch wenn sie primär vielleicht mit Visum einreisen, nach spätestens drei Monaten halten sich somit alle irakischen Flüchtlinge illegal in diesen Ländern auf. Bisher gab es nach den Angaben von UNHCR zwar noch kein systematisches Vorgehen gegen sie, diese unsichere Lage schafft aber neue Ängste. Für die Einreise in die Nachbarländer werden immer neue Hürden errichtet.

Im März 2007 führten die jordanischen Behörden die Vorschrift ein, dass nur jenen Irakern die Einreise nach Jordanien erlaubt wird, die einen neuen Pass – die Ausführung der in Deutschland hergestellten so genannten „G-Serie“ – in Händen halten.

Diese neuen Pässe sind aber wiederum nur unter schwersten Bedingungen, darunter der Bezahlung hoher Geldsummen, in der Hauptstadt Bagdad zu erhalten. Die jordanischen Behörden begründen diese Maßnahmen damit, die Infiltrierung von Terroristen nach Jordanien unterbinden zu wollen. (Zorob 2007)

Diese Maßnahme ist Ausdruck der Ratlosigkeit der jordanischen Regierung im Umgang mit dem Flüchtlingsstrom. Sie wurde als Konsequenz auf Anschläge auf Hotels in Amman eingeführt, die von drei Irakern ausgeführt worden waren und die jordanische Öffentlichkeit schwer erschütterten. Auch auf „bereits in Jordanien lebende irakische Flüchtlinge“ werden diese Bestimmungen angewandt, denn auf alte irakische Pässe („S-Generation“) sollen keine Aufenthaltsgenehmigungen mehr vergeben werden (vgl. ebd.).

Für Syrien wird das gute Zusammenleben aller irakischen Flüchtlinge, egal ob SunnitInnen, SchiitInnen oder ChristInnen, MandäerInnen und YezidInnen, betont (vgl. Helberg 2008).

80.000 bis 100.000 IrakerInnen halten sich auch in Ägypten auf und für die Einreise dorthin ist seit Anfang 2007 für IrakerInnen ebenfalls ein Visum notwendig (vgl. ebd.).

Beide von mir besuchten mandäischen Flüchtlingsfamilien, die über das Kontingentprogramm nach Nürnberg kamen, waren vorher in Syrien. Die zweite von mir in Nürnberg besuchte Familie hatte noch jüngere Kinder, die beide in Damaskus keine Schule besuchen konnten und so einen Rückstand in ihrer Grundschulausbildung aufweisen. Vor allem die elfjährige Sahar litt darunter und ist nun bestrebt, hier in Deutschland ihren Rückstand raschest aufzuholen (vgl. Familieninterview 9.10.2011).

Dass Sahar in Syrien nicht zur Schule gehen konnte, ist Folge des raschen und unvorbereiteten Aufbruchs ihrer Familie, die kaum mehr mitnehmen konnte, als sie am Leib trug. Einige wertvollere Sachen konnten sie in Syrien verkaufen und dadurch einige Zeit lang überleben. Später waren sie praktisch mittellos, auf fremde Hilfe angewiesen und konnten sich die Schule einfach nicht leisten, außerdem hatten sie keine Zeugnisse mitgebracht (vgl. Familieninterview 12.4.2012.).

Die schwierigen Verhältnisse und die Probleme der Eltern infolge dieser Mangelsituationen beschreibt Karin Leukefeld. Sie erwähnt auch Programme für traumatisierte Flüchtlingskinder in Damaskus und die Leiden der Eltern wegen der psychischen Situation ihrer Kinder. Sie verweist darauf, dass irakische Flüchtlinge in der Regel der gebildeten Mittelschicht entstammen und sich wegen der traumatischen Erfahrungen, die sie alle machen mussten, sich Sorgen darüber machen, wie ihre Kinder diese problematischen Erlebnisse verarbeiten können (vgl. Leukefeld 2010).

Nach verschiedenen Quellen dürften sich in Syrien eine Million bis 1,4 Millionen und in Jordanien etwa 300.000 bis 750.000 IrakerInnen als Flüchtlinge aufhalten (vgl. Classen 2009, Liebetanz 2009, Ministerium 2011, Rößler 2008, Standard 2008, UN-Konferenz 2007,). Bei UNHCR²⁷ registriert dürften aber nur zehn bis zwanzig Prozent von ihnen sein, da viele (laut UNHCR unbegründet) Angst davor haben, bei einer Registrierung leichter abgeschoben werden zu können (vgl. Liebetanz 2009). Das UN-Flüchtlingshochkommissariat unterhält auf der Grundlage von Kooperationsabkommen mit den jeweiligen Regierungen in allen drei Ländern Repräsentanzen, die auch „Resettlement-Programme“ für die Ansiedelung der Flüchtlinge in Drittstaaten von ihm verlangen (vgl. UNHCR-Resettlement 2011/12). „Ende Mai 2011 waren 169.041 irakische Flüchtlinge beim UNHCR erfasst, davon 127.097 in Syrien, 32.551 in Jordanien und 9.339 im Libanon.“ (ebd.) Im Zeitraum von 2007 bis 2011

²⁷ UNHCR steht für „United Nations High Commissioner for Refugees“, also „Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen“. Die Organisation unterhält Stützpunkte in allen Hauptstädten der Region.

wurden etwa 123.000 davon zur Ansiedlung in Drittstaaten vorgeschlagen. Es konnten aber nur 62.405 über das Resettlement-Programm in Nordamerika, Australien und Europa angesiedelt werden, davon 2.500 in Deutschland (vgl. ebd.). Von den Unruhen in Syrien (seit März 2011) sind auch die irakischen Flüchtlinge betroffen, die sich zum Teil an die Ränder von Damaskus zurückzogen oder auch in den Irak zurückkehrten (vgl. ebd.).

Durch diese gefährliche Situation in Syrien rückt auch die Türkei wieder als Zwischenstation für irakische Flüchtlinge in den Blickpunkt. Im letzten Jahrzehnt nützten vor allem TurkmenInnen aus dem Nordirak (weil sie als „türkischstämmige“ Gruppe gelten und somit eine Art Heimatrecht in der Türkei genießen) (vgl. Daniş 2010: 6f., 17, 21ff.) und ChristInnen (für die eine Reihe von Organisationen in Istanbul und Ankara Ausreisechancen in westliche Drittländer bieten) diese Möglichkeit (vgl. ebd.: 24ff.). Die offizielle Anzahl der Asylsuchenden IrakerInnen in der Türkei war aber bisher immer verhältnismäßig gering, 2007 wurde sie mit etwa 10.000 angegeben (vgl. ebd.: 6, 17). MandäerInnen werden nicht dezidiert angeführt, doch könnten welche unter den vielen irregulären MigrantInnen sein, welche die Türkei als Transitland nützen und auch in relativ großer Zahl aufgegriffen und inhaftiert werden. Daniş beschreibt, dass allein zwischen 1995 und 2001 80.000 IrakerInnen in der Türkei arretiert wurden (ebd.: 19).

Ein Grund für die niedrige Quantität an offiziellen irakischen Flüchtlingen dürften die Aufenthaltsgebühren sein, die die Türkei von allen AusländerInnen einhebt, unabhängig von ihrem Einkommen – und dass Asylsuchenden und Flüchtlingen die legale Arbeit (wie fast überall) verwehrt ist (vgl. ebd.: 29f.). Die meisten Flüchtlinge konnten in den letzten Jahren aber auch ihr Hab und Gut im Irak nur unter Wert oder gar nicht verkaufen (vgl. Familieninterview 9.10.2011); manche wurden schon vor der Flucht aus ihren Wohnungen vertrieben (vgl. Familieninterview 5.7.2011). Somit bleibt für sie nur ein rasch erreichbares Zielland übrig, wo sie schon Bekannte haben und wo sie mit solidarischer Hilfe rechnen können, denn prinzipiell müssen sie sich auf viele Jahre des Verweilens im Exil einstellen (vgl. ebd.). Mir liegen Berichte über eine Wartezeit von zehn Jahren im Transitstatus von MandäerInnen in Syrien (vgl. ebd.) beziehungsweise von Assyrischen ChristInnen in der Türkei vor (vgl. Daniş 2006: 13).

Irakische Flüchtlinge müssen oft von ihren Ersparnissen leben, falls sie überhaupt welche aus ihrer Heimat mitbringen konnten. Das gilt vor allem für diejenigen, die sich scheuen, sich offiziell als Vertriebene zu erkennen zu geben und so nur von religiösen Hilfsorganisationen Unterstützung zu erwarten haben (vgl. Liebetanz 2009). Viele versuchen, im informellen Bereich Arbeit zu finden (vgl. Daniş 2006: 13) oder schicken die Kinder betteln (vgl. Rößler

2008). Es gibt auch immer wieder Berichte, dass Frauen und Mädchen der Prostitution nachgehen (vgl. Helberg 2008), um überleben zu können.

Auch Faez berichtete mir, dass er (als damals höchstens Fünfzehnjähriger) einer illegalen Arbeit für einen Supermarkt in Syrien nachging. Er hatte als einziger seiner Familie eine Beschäftigung. Seine Aufgabe war die Auslieferung von Waren und Wasser an Kunden, und oft musste er schwere Lasten bis in die oberen Stockwerke der Häuser schleppen. Er meinte: „Und die Leute kaufen das. Und ich muss es bis zum fünften Stock bringen.“ Auch heute, mit siebzehn Jahren, ist er noch ein ausgesprochen zarter Jugendlicher und es ist leicht nachvollziehbar, wie schwer für ihn diese Arbeit damals war (vgl. Familieninterview 12.4.2012).

Manchen muslimischen oder christlichen IrakerInnen gelten die arabischen Nachbarländer auch als neue Heimat. Das betrifft überwiegend kleine Flüchtlingsgruppen, die dort Freunde und Verwandte haben oder bald nach dem Sturz Saddam Husseins ausreisen und ihre Habe im Irak noch um gutes Geld verkaufen konnten (vgl. Zorob 2007). Unter ihnen eröffneten einige Geschäfte oder Restaurants oder erwarben Immobilien und trugen so zum wirtschaftlichen Aufschwung in Syrien und Jordanien bei (vgl. ebd.).

MandäerInnen sind am irakischen Flüchtlingsstrom (wie auch die ChristInnen) zu einem weit höheren Prozentsatz beteiligt, als es ihrem ehemaligen Bevölkerungsanteil im Irak entspricht (vgl. UNHCR 2006). (Die christliche Bevölkerung machte 1996 im Irak nur etwa 3,6 Prozent und die mandäische deutlich weniger als ein Prozent aus [vgl. Collier's 1997: 240]. Unter den irakischen Flüchtlingen in Syrien sollen 2008 15 Prozent ChristInnen und vier Prozent MandäerInnen gewesen sein [vgl. Gustavsberg 2008].) Die MandäerInnen sehen die Nachbarländer nur als Zwischenstation in ein Land ohne muslimische Bevölkerungsmehrheit. Unter den 2.500 Kontingentflüchtlingen, die 2009/10 in Deutschland nach speziellen Kriterien (vgl. UNHCR 2009) aufgenommen wurden, fanden sich zu etwa 20 Prozent MandäerInnen (vgl. Laufen 2010), genau sollen es 501 gewesen sein (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012).

3.5. Die Option der Rückkehr in den Irak

Seit 2008 versucht die irakische Regierung die Flüchtlinge zur Rückkehr zu veranlassen, zum Teil mit Versprechen, wie der Übernahme der Transportkosten, einem Übergangsgeld von einer Million Dinar (etwa 610 Euro) und Kompensation für Eigentumsbeschädigungen (vgl. Zorob 2008). Der offizielle Irak rief die „neuen BewohnerInnen“ zur Rückgabe beschlagnahmter Wohnungen und Häuser auf (vgl. ebd.). Von 2008 bis 2011 entschlossen sich 89.000 IrakerInnen zur Rückkehr aus benachbarten Ländern, meistens, weil ihre finanziellen Mittel aufgebraucht waren (vgl. UNHCR 2011). Leider kam es zu keiner weiteren Verbesserung der

Sicherheitslage im Zentralirak, von wo die meisten Flüchtlinge stammen. Manche RückkehrerInnen brachen, weil sie keine Wohnmöglichkeit vorfanden oder in andere missliche Lagen gerieten, gleich wieder auf, entweder in ein innerirakisches Exil in den Kurdenprovinzen oder wieder in ein Nachbarland (vgl. Mandaean HRG Report 2011).

Im Gespräch mit der zweiten von mir besuchten mandäischen Familie erfuhr ich, dass die Mutter von Sameer's²⁸ Frau Nahidah nach ihrer Rückkehr in den Irak wieder nach Syrien flüchtete. Die Tochter, die elfjährige Sahar, erzählte über ihre Großmutter: „Und danach ist sie wieder in den Irak zurück, [...] jetzt ist sie in Syrien [...], weil sie will jetzt auch nach Europa kommen.“ (Familieninterview 12.4.2012).

Die *Mandaean Human Rights Group* beobachtet diese Vorgänge genau:

Der jährliche Bericht der Mandaean Human Rights Group hat 2009 eine ganze Reihe von Fällen mandäischer Flüchtlinge dokumentiert, die unmittelbar nach ihrer Rückkehr in den Irak ermordet wurden. Zuletzt traf es zwei junge Goldschmiede. [...] Am 19. September 2009 wurden sie, kurz nach ihrer Rückkehr, in Basra ermordet. (Schmidinger 2009, vgl. dazu auch: Mandaenan HRG Report 2011)

Im *Mandaean Human Rights Group Report* von 2011 fand ich auch mindestens neun gewaltsame Todesfälle von mandäischen Rückkehrern aus den Nachbarländern aus der Zeit nach 2003 und viele Beispiele für Entführungen und Erpressungen, auch weil RückkehrerInnen in der Regel ihre alte Wohnungen nicht mehr zur Verfügung haben und dadurch noch schutzloser ihren potentiellen Verfolgern ausgeliefert sind (vgl. Mandaean HRG Report 2011).

Auch im Interview mit der anderen Flüchtlingsfamilie in Nürnberg erfuhr ich, dass noch erwachsene Verwandte im Irak beziehungsweise im syrischen Exil leben. Es bestehen telefonische Kontakte, und so bekamen die in Deutschland aufgenommenen MandäerInnen Informationen über Terrortote aus dem engeren Bekanntenkreis. Sie selbst und auch die bereits in Syrien lebenden Angehörigen können sich deshalb eine Rückkehr nicht vorstellen (vgl. Familieninterview 5.7.2011, 9.10.2011 und 12.4.2012).

3.6. Deutschland als Ziel der mandäischen Flüchtlinge

Bis Mai 2011 waren etwa 2200 MandäerInnen nach Deutschland gekommen (vgl. McMurry 2011: 6)²⁹. Die ersten kamen nach dem Kuwaitkrieg 1991. Es waren Automechaniker, die in Kuwait Werkstätten betrieben hatten und als Iraker mit der Invasion durch die Armee Saddam Husseins unerwünscht wurden. Im Irak fanden sie keine Möglichkeit zum Neuanfang vor und wanderten weiter nach Europa und viele von ihnen nach Deutschland. Damals kamen die

²⁸ Sameer ist der Familienvater und eine meiner wichtigsten Kontaktpersonen unter den MandäerInnen.

²⁹ Vgl. Fußnote 13

ersten von ihnen nach Nürnberg und eröffneten eine Autowerkstätte. Da sie bereits in Kuwait Vertragspartner von Mercedes gewesen waren und Erfahrung mit deutschen Automarken hatten, konnten sie darauf auch in Deutschland eine neue Lebensgrundlage aufbauen. Auch später nach Deutschland eingereiste MandäerInnen, die früher in Kuwait in derselben Branche beschäftigt waren, fanden dort eine Anstellung (vgl. Gedächtnisprotokoll Automechaniker 12.10.2011 und Interview Automechaniker 12.4.2012).

Das Wirtschaftsembargo gegen die Politik des irakischen Machthabers, das 1991 verhängt wurde, trieb immer mehr Menschen dazu, ihre mesopotamische Heimat zu verlassen und sich nach dem Westen aufzumachen. Neben Schweden, den USA und den Niederlanden, war Deutschland auch ein wichtiges Zielland, wobei sich besonders einige mandäische Großfamilien in Nürnberg und München niederließen. In diesen beiden bayrischen Städten leben zusammen mehr als die Hälfte aller MandäerInnen in Deutschland, 650 beziehungsweise 500 Mitglieder dieser orientalischen Religionsgemeinschaft (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Viele kamen bereits Ende der 1990er Jahre und haben sich zum Teil schon gut etabliert. In München soll es eine eindrucksvolle Anzahl mandäischer Goldschmiedgeschäfte geben. In Nürnberg sind es nur wenige. Trotzdem entstand dort eine recht rege mandäische Gemeinde, deren Mitglieder untereinander – auch wegen der verwandtschaftlichen Bande – sehr enge Kontakte pflegen und sich unterstützen. Durch den ehemaligen Gemeindevorsitzenden, Herrn Sabih Alsohairy, wurde die Gemeinschaft bei Verantwortlichen der Stadt Nürnberg bekannt und bekam einige Zugeständnisse, etwa die Erlaubnis, einen öffentlichen Platz am Fluss für Taufen zu nützen oder das Totenritual in Krankenhäusern der Stadt durchführen zu dürfen. Auch wurde an einem Friedhof eine eigene mandäische Abteilung eingerichtet (vgl. Interview Alsohairy 6.8.2011)

Während meiner Anwesenheiten in Nürnberg fanden zwei Totenfeiern statt. Eine im Gedenken an einen im Irak verstorbenen Verwandten der damaligen Hochzeitsgesellschaft und eine zweite, die am dritten Tag nach dem Tod einer in Nürnberg verstorbenen Mandäerin stattfand. Unter den TeilnehmerInnen konnte ich eine Reihe mir bereits bekannter Gesichter wieder erkennen, was mir einen zusätzlichen Hinweis auf die enge Vernetzung der Gemeinde gab.

3.7. Rechtlicher Status der MandäerInnen in Nürnberg

Die MandäerInnen, die nach Deutschland kamen, fanden hier Schutz vor unerträglichen Zuständen in ihrer Heimat Irak und suchten um Asyl an. Einem beachtlichen Teil dürfte es auch ohne größere Verzögerungen erteilt worden sein, da Mitglieder religiöser Minderheiten

aus dem Irak laut Bundesamt³⁰ unter dem Regime Saddam Husseins als besonders gefährdet galten und ihnen primär zu einem hohen Prozentsatz Asyl nach der Genfer Konvention erteilt wurde (vgl. Menschenrechtsbericht 2008). Leider liegen mir keine Zahlen darüber vor, doch meinte Herr Alsohairy, dass der Aufenthaltsstatus der meisten Gemeindemitglieder recht gesichert sei. Auf meine Frage antwortete er: „Wir sind alle hier anerkannte Flüchtlinge, als Asylanten anerkannt.“ (Interview Alsohairy 6.8.2011)

Nach der westlichen Invasion in den Irak wurde vielen IrakerInnen in Nürnberg der formell bereits anerkannte Flüchtlingsstatus widerrufen (vgl. Menschenrechtsbericht 2007), darunter auch MandäerInnen, da die Behörden in Deutschland infolge der Präsenz westlicher Truppen von einem Rückgang der Gefährdungslage ausgingen. In der Regel erhielten die Betroffenen danach lediglich „Aufenthaltsfiktionen“³¹, was zwar die unmittelbare Bedrohung eine Abschiebung zurücknimmt, aber doch eine große Unsicherheit bezüglich der Zukunft bedeutet. Es dauerte Jahre, bis das Amt einsah, dass sich durch die Anwesenheit der Koalitionstruppen die Situation für die Minderheiten im Irak noch verschlechtert hatte (vgl. Menschenrechtsbericht 2008).

Der „Alternative Menschenrechtsbericht für Nürnberg“ von 2007 führte zwei Fälle von MandäerInnen an, in denen Behörden im Zusammenhang mit dem Ansuchen zur Erteilung einer Niederlassungsbewilligung ungerechtfertigte Forderungen stellten. Die Betroffenen, als Flüchtlinge nach der Genfer Konvention anerkannt, sollten einen irakischen Nationalpass vorlegen, zu dessen Ausstellung sie sich in die irakische Botschaft hätten begeben müssen. Dieser Schritt bedeutet aber gleichzeitig, sich wieder unter den Schutz des irakischen Staats zu stellen, was eine Aberkennung des Flüchtlingsstatus zur Folge hätte (vgl. Menschenrechtsbericht 2007). Was der Grund für derartige, sich widersprechende Forderungen ist, geht aus den Berichten nicht hervor. Es könnte sich um Unwissenheit bestimmter Behörden, aber auch um bewusste Schikane handeln, mit dem Ziel, dass Betroffene in Unkenntnis der Folgen einer Passbesorgung leichter wieder ihren Status verlieren und abgeschoben werden könnten. Irakische Flüchtlinge spielen für die AutorInnen des Alternativen Menschenrechtsberichts, der seit 2007 bisher noch dreimal erschien, eine spezielle Rolle, da sie diesem Herkunftsland in jedem Jahresbericht ein eigenes Kapitel widmeten. In Nürnberg sollen demzufolge etwa 2700 IrakerInnen leben, von denen über ein Fünftel der kleinen Religionsgemeinschaft der MandäerInnen angehört. Auf sie gingen die AutorInnen aber nicht mehr speziell ein, was

³⁰ Bundesamt steht für „Bundesamt für Migration und Flüchtlinge“ (BAMF) mit Sitz in Nürnberg

³¹ Aufenthaltsfiktion bedeutet ein vorläufiges Aussetzen der Abschiebung, also vorübergehende Duldung und erlaubt Erwerbstätigkeit nur mit Ausnahmegenehmigung (vgl. Menschenrechtsbericht 2011: 71f.)

darauf hinweisen könnte, dass sie wirklich einen relativ sicheren Aufenthaltsstatus besitzen (vgl. Menschenrechtsbericht 2011).

3.8. Kontingentflüchtlinge

Der Status von Kontingentflüchtlingen ist seit den 1980er Jahren in Verwendung. Damals wurde etwa 30.000 vietnamesische Bootsflüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen. In den 1990er Jahren waren es jüdische Menschen aus der ehemaligen Sowjetunion, die in großer Zahl über Kontingente nach Westeuropa kamen. Diese Bestimmung wurde dann 1993 auch auf über 340.000 Menschen aus Bosnien-Herzegowina angewandt. Für alle diese Flüchtlingsgruppen fällt die Einzelfallprüfung der Asylbedürftigkeit weg, was das Aufnahmeverfahren deutlich vereinfacht (vgl. Kontingentflüchtling 2012 und Zuwanderergruppe 2011). Von den Bosniern kehrten inzwischen viele wieder zurück (ebd.)

2008 beschloss die Europäische Union, 10.000 irakische Flüchtlinge mit besonderem Hilfsbedarf aus den Nachbarländern Syrien und Jordanien in Europa aufzunehmen. Deutschland legte sich auf 2500 fest (vgl. Zuflucht 2009) und erfüllte als einziges europäisches Land diese Vorgaben mit der Aufnahme von genau 2501 IrakerInnen (vgl. Flüchtlingsrat 2009). Durch diese Maßnahmen können die Menschen direkt aus der Herkunftsregion geholt werden, die Einschaltung krimineller Schlepper und das sich aus einer solchen Reise ergebende Risiko wird dadurch umgangen (vgl. Bickel 2008).

In der Europäischen Union wurde, wie eben angedeutet, die angepeilte Zahl an Flüchtlingen verfehlt. Zum Jahresende 2009 war die Situation folgendermaßen:

Mit mehr als 2000 bis zum Jahresende kam der Löwenanteil von ihnen nach Deutschland. Laut UNHCR nahmen außer Deutschland auch Großbritannien (580) und Schweden (536) in nennenswerter Zahl Iraker auf. Weiter beteiligten sich Finnland mit 266, Italien mit 124 und die Niederlande mit 90 Flüchtlingen. Nur wenige Irak-Flüchtlinge konnten in Belgien (42), Luxemburg (28), Dänemark (26), Frankreich (23) und Irland (7) eine neue Heimat finden. (Rottscheidt 2010)

Für die mandäischen Flüchtlinge, die für die Aufnahme in Deutschland ausgewählt wurden, spielte Sabih Alsohairy eine bedeutende Rolle. Er übermittelte Listen von besonders bedrohten MandäerInnen an UNHCR, darunter vielen, die bereits Verwandte in Deutschland hatten, denn das galt als Vorteil bei der Integration und war mit ein Aufnahmekriterium (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012 und Zuflucht 2009). Unter den Kontingentflüchtlingen waren nach Alsohairys Angaben 501 MandäerInnen, und die Mehrzahl von ihnen kam nach Nürnberg oder München, wo sich die größten mandäischen Gemeinden in Deutschland befinden. Einige wurden aber auch anderen Städten zugeteilt, wo sie isoliert von ihrem religiösen Umfeld leben (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Denn Kontingentflüchtlinge werden nach

dem „Königsteiner Schlüssel“ „gleichmäßig auf die einzelnen Bundesländer verteilt“ (vgl. Kontingentflüchtling 2012 und UNHCR 2009) und müssen, solange sie keine „Niederlassungsbewilligung“ (vgl. 2005) erteilt bekommen, am zugeteilten Ort ihren Wohnsitz beibehalten: „Die freie Wahl des Wohnortes ist beschränkt, solange der Inhaber der Aufenthaltserlaubnis Sozialleistungen nach SGB II (Sozialgesetzbuch, Zweites Buch; Grundsicherung für Arbeitssuchende) oder SGB XII (Sozialhilfe) bezieht“ (UNHCR 2009).

Die Bestimmungen für die im Kontingent in das Deutsche Bundesgebiet eingereisten Flüchtlinge sind so, dass sie mit einem Aufenthalt auf Dauer rechnen können. Im Gegensatz zu einzeln eingereisten Asylsuchenden können sie sich frei bewegen (sind nicht auf den Ort ihrer Zuweisung eingeschränkt), können in eine eigene Wohnung in der zugeteilten Stadt ziehen und haben Anspruch auf Sozialhilfe (vgl. Krog 2009), und sie dürfen eine Arbeit aufnehmen. Vorerst wurde ihnen ein Visum für drei Jahre erteilt – doch stehen die Chancen gut für eine dauerhafte Niederlassungserlaubnis³² (vgl. Interkulturelle 2009, UNHCR 2009 und Zuflucht 2009³³), die sie im günstigsten Fall schon nach Ablauf des dritten Jahres bekommen können, wenn sie bereits einer ausreichend dotierten Arbeit nachgehen (vgl. Aufenthaltstitel 2005).

Infolge dieser Bedingungen und weil diese Familien häufig Kinder haben, die Schulen und/oder Kindergärten besuchen oder aufgrund ihrer sonstigen sozialen Situation, die für die Aufnahme in Deutschland ausschlaggebend war, anderwärtige enge Kontakte zu deutschen Institutionen pflegen, ergeben sich für Kontingentflüchtlinge andere Möglichkeiten im Umgang mit Integration in die deutsche Gesellschaft als bei den in Gemeinschaftsunterkünften untergebrachten Asylsuchenden mit Einzelverfahren. Der Wandel im Umgang mit Integration in Deutschland wird in Kapitel 4 nachgezeichnet, Erfahrungen und Erwartungen der mandäischen Kontingentflüchtlinge im Zusammenhang mit „Integration“ werden im Kapitel 5 herausgearbeitet.

3.9. Zusammenfassung zum Leben der MandäerInnen im Irak und ihren Chancen nach der Flucht

Der Mandäismus ist eine etwa zwei Jahrtausende alte Religion im Nahen Osten, über die kaum historische Überlieferungen vorliegen. Bis vor einhundert Jahren lebten viele ihrer Anhänger noch sehr altertümlich im Südirak und gingen traditionellen Berufen nach (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Erst nach den Weltkriegen zogen sie in die großen Städte und

³² Die Niederlassungserlaubnis löst (ab 1.1.2005) die unbefristete Aufenthaltserlaubnis und die Aufenthaltsberechtigung nach dem Ausländergesetz (AuslG) ab. (Niederlassungserlaubnis 2005)

³³ In dieser Informationsschrift werden die ersten 1003 Kontingentflüchtlinge auch nach Eigenschaften wie Geschlecht, Zugehörigkeit zu Minderheiten, besonderem Hilfebedarf und Altersgruppe aufgelistet.

stiegen zur gebildeten Mittelschicht auf. Dadurch wurden sie in der Bevölkerung sichtbarer aber auch angreifbarer. Infolge der Angriffskriege des Irak gegen Nachbarstaaten aber auch wegen der politischen Verfolgung Andersdenkender seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts verließen immer mehr irakische MandäerInnen ihre Heimat in Richtung westlicher demokratischer Staaten (Interview Alsohairy 10.10.2011 und Rudolph 1970: 453). Seit dem Sturz Saddam Husseins durch die Koalitionstruppen 2003 verschlimmerte sich die Lage für die MandäerInnen so sehr, dass inzwischen praktisch alle eine Chance zur Ausreise suchten.

Auch die *Mandaeen Human Rights Group* weist darauf hin, dass die kriminellen Übergriffe auf Mitglieder religiöser Minderheiten im Irak ausschließlich dem Ziel dienen, diese Gruppen aus dem Land zu vertreiben (vgl. MHRG Executive 2011).

Daher verließ bereits die Mehrheit der irakischen MandäerInnen ihr Heimatland. Auf meine Frage, ob auch die verbliebenen den Irak verlassen wollten, meinte Alsohairy: „Ich glaube sie haben alle diesen Gedanken, aber wie, das ist schwierig. Ja, es ist nicht leicht, weil die Leute haben nicht die Möglichkeit“ (Interview Alsohairy 5.7.2011). Derzeit dürften nur noch etwa 3500 bis 7000 MandäerInnen im Irak leben (vgl. Bundesamt 2011³⁴), in Syrien hielten sich 2011 etwa 4500 – 5000 MandäerInnen auf und etwa 300 in Jordanien (vgl. MHRG Executive 2011), wo sie auf eine Gelegenheit warten, nach Amerika, Australien oder Europa zu gelangen.

Nach Schweden (mit 5500 MandäerInnen) und den Niederlanden (3500) lebt heute in Deutschland die drittgrößte mandäische Minderheit in Europa (vgl. ebd.). Die meisten der nun circa 2200 MandäerInnen reisten seit dem Kuwaitkrieg ein und bekamen als Angehörige einer religiösen Minderheit im Irak relativ unkompliziert politisches Asyl. Ein beträchtlicher Teil, vorwiegend jüngere Leute, besitzt bereits die deutsche Staatszugehörigkeit (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011).

501 MandäerInnen wurden 2009 und 2010 als Kontingentflüchtlinge in Deutschland aufgenommen (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Auch ihre Chancen, auf Dauer hier bleiben zu können, stehen recht gut. Sie sind froh, den Gräueln im Irak entkommen zu sein und ein neues Leben beginnen zu können. Dieser Umstand und die Dankbarkeit für die Aufnahme in einem sicheren Land bilden gute Bedingungen für ihre Bereitschaft, sich in der neuen Heimat rasch zu integrieren. Mit den Herausforderungen, denen sich die mandäischen IrakerInnen in Deutschland stellen müssen und denen sie bestmöglich entsprechen wollen, befasse ich mich in den folgenden Kapiteln.

³⁴ Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF, s. auch unten Kapitel 4.5.2.3 Seite 58) in Nürnberg gibt als Quelle den Annual Report von 2011 der USCIRF (United States Commission of International Religious Freedom) an.

4. Integrationsdiskurs in Deutschland

4.1. Vorbedingungen

Für die angeworbenen ArbeitsmigrantInnen der 1960er und 1970er Jahre galt in Deutschland primär das „Rotationsprinzip“ (vgl. Ronneberger/Tsianos 2009: 138). Die Behörden waren der Ansicht, dass für einige Jahre Arbeit in Fabriken und im Bergbau das Erlernen der deutschen Sprache nicht nötig wäre (vgl. zur Nieden 2009: 127). Integration war zu dieser Zeit in der BRD kein Thema in der Politik. Aber bereits damals begannen einige der großen Firmen damit, Comic-Broschüren mit Hinweisen zur Arbeitnehmersicherheit zu erstellen, und manche boten innerbetrieblich Sprachkurse an (vgl. ebd.: 127f.). Damit konnte den ausländischen ArbeitnehmerInnen neben Sprachkenntnissen auch ein gewisses Gefühl des Dazugehörens vermittelt werden. Schließlich wollten viele Firmen die einmal angelernten fremdländischen Arbeitskräfte nicht sobald zurückgehen lassen (vgl. Ronneberger/Tsianos 2009: 139), nur um dann wieder neue anlernen zu müssen. Deshalb wurde 1964 das Rotationsprinzip auch von staatlicher Seite abgeschafft (vgl. ebd.).

Im November 1973 kam es zum Anwerbestopp (vgl. Bade 1992: 53), wodurch die Einreise für die Menschen aus den Ländern Südeuropas und der Türkei nun hauptsächlich auf die sogenannte „Familienzusammenführung“ (vgl. zur Nieden 2009: 124) beschränkt war.

In den 1970er Jahren begannen sich zentrale Stellen in Bonn erste Gedanken zur Integration zu machen. Die wichtigsten Alltagssituationen für MigrantInnen sollten über Sprachlernfilme vermittelt werden. Doch der vom Goethe-Institut im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales hergestellte Streifen (vgl. ebd.: 123f.) bewährte sich in der Praxis nicht und kam kaum zum Einsatz (vgl. ebd.: 129). Die 1972 vom Münchner Stadtplanungsamt erstellte so genannte „Problemstudie Ausländer“ (vgl. Hess/Moser 2009: 15) zeigt, dass vor allem die größeren Städte in Deutschland ab den 1970er Jahren Schwierigkeiten hatten, die zunehmende Zahl an ArbeitsmigrantInnen und deren Familienmitglieder entsprechend „zu integrieren“. Sie begannen damit, „städteplanerische, sozialpolitische und pädagogische“ Strategien zu entwickeln (vgl. ebd.). Der Münchner Oberbürgermeister Hans-Jochen Vogel hatte schon 1970 München als Einwandererstadt bezeichnet und dürfte mit seiner Meinung Vorreiter einer sich erst viel später durchsetzenden Ansicht gewesen sein (vgl. ebd.).

1971 erklärte der Berliner Senat „das so genannte bedarfsorientierte Integrationsmodell zur offiziellen Strategie im Umgang mit ‚Gastarbeitern‘“ (vgl. Lanz 2009: 105). Nach Stephan Lanz setzte sich ab dieser Zeit der Begriff „Integration“ für den politischen Umgang mit Ein-

wanderern allmählich durch (vgl. ebd.). Er wurde damals bereits zum Schlagwort, besonders, als der erste

Ausländerbeauftragte der Bundesregierung und frühere Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Heinz Kühn (SPD), 1979 eine Denkschrift über „Stand und Weiterentwicklung der Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland“ vor[legte]. (Hess/Moser 2009: 15f.)

Er postulierte, dass diese Entwicklung nicht mehr zurückzudrehen wäre, da nicht mehr damit zu rechnen war, dass die MigrantInnen in ihre Herkunftsländer zurückkehren würden (ebd.: 16). Die wenige Jahre später folgende CDU-Regierung unter Helmut Kohl betonte jedoch wieder das Bild einer homogenen deutschen Gesellschaft, charakterisiert „durch die Zugehörigkeit zur deutschen Nation“ (ebd.).

In den 1980er Jahren entwickelte die CDU-Regierung Rückführungsprogramme für ArbeitsmigrantInnen (vgl. Karakayali 2009: 97), die nicht in das Bild von einer homogenen deutschen Bevölkerung passten und aufgrund der strukturbedingten Veränderungen in der Wirtschaft ihre Arbeitsplätze verloren hatten (vgl. Ha 2009: 52).

4.2. Multikulturalismusdebatte

Durch das Aufkommen einer Debatte des Multikulturalismus in der 1980er Jahren trat eine positivere Bewertung von Differenz in den Blickpunkt einer interessierten Öffentlichkeit (ebd., vgl. auch Welz³⁵ 2007: 223f.).

Was Multikulturalismus für einzelne Menschen und minorisierte Gruppen bedeuten kann, schreibt Lister: „[multiculturalism] has been presented as a means to protect the rights of minority groups and indigenous peoples against the majority“ (Lister et al. 2007: 78). Der politische Multikulturalismuskurs bediente sich häufig eines essentialistischen Kulturbegriffs (vgl. Hess/Moser 2009: 17). Kien Nghi Ha spricht von einer Naturalisierung des Kultur- und einer Kulturalisierung des Rassebegriffs, „sodass Kulturen als statische, homogene und klar voneinander abgrenzbare Entitäten erscheinen“ (Ha 2009: 54f.). Und weiter schreibt er:

Während Multikulturalisten eine „bunte Gesellschaft“ der vermeintlich einheitlichen Nationalkultur vorziehen, lehnt die Neue Rechte dies strikt ab. Ihre Affirmation kultureller Unterschiede dient lediglich der Konstruktion einer unüberbrückbaren Grenzziehung, die auf Überfremdungsphantasien rekurriert. (Ha 2009: 55)

Ha weist danach darauf hin, dass der „multikulturelle Diskurs [...] migrantische Kulturen nicht selten auf das Anbieten von Ethno-Food und attraktiven Dienstleistungen reduziert“ (ebd.) und die AnbieterInnen dieser Dienstleistungen zum Teil zu Objekten gezielter Anwer-

³⁵ Gisela Welz meint, dass in Deutschland die Multikulturalismusdebatte zuerst von SozialpolitikerInnen aufgegriffen und dann in die schulpädagogische Diskussion übernommen wurde (Welz 2007: 223).

bung werden lässt. Für manche Länder der Dritten Welt führt das zum Verlust gut ausgebildeter Bevölkerungsschichten, was er als „Nachwirkung kolonialer Kultur“ bezeichnet (ebd. 55ff.). Infolge der Flucht der insgesamt recht gebildeten MandäerInnen verliert auch der Irak wichtige LeistungsträgerInnen.

Frank-Olaf Radtke sieht den Ursprung der Multikulturalismusdebatte einerseits in den ehemaligen Kolonien, wie etwa in Nordamerika und Australien, wo sich eine weiße (koloniale) Mehrheitsschicht einer indigenen (und zum Teil importierten dunkelhäutigen) Bevölkerung gegenüber sah, die ihre Bürgerrechte einforderte (Radke 2009: 40ff.). Andererseits entwickelten sich diese Debatten auch im alten Europa und in Asien, in den multiethnischen Gebieten der früheren Sowjetunion, des früheren Jugoslawiens, aber auch des ehemaligen Osmanischen und Habsburgerreiches (ebd.: 41f.). Er bezeichnet das „politische Interesse des Multikulturalismus, das beide Varianten verbindet“ als eine Möglichkeit, „mit ethnisch codierten Konflikten um[zug]ehen“ (ebd.: 42). „Multikulturalismus wäre nach dieser Analyse ein auf moralischen Normen der politischen Philosophie gegründetes Programm sozialer Gerechtigkeit und des Konfliktmanagements, das auf die Krise des Nationalstaates am Ende des 20. Jahrhunderts reagiert“ (ebd.). Damit hat dieses Konzept auch für die – durch im 20. Jahrhundert zugewanderte Ethnien neu entstandenen multiethnischen – Staaten Mitteleuropas Relevanz.

4.3. Entwicklung des Integrationsdiskurses ab den 1980er Jahren

Das Verständnis von Integration zeigt verschiedene Facetten, oft wird es als zweiseitiges Schwert beschrieben: „Integration is janus-faced and policies may often have a double effect of supporting and disciplining citizen“ (Lister et al. 2007: 85).

1982 etablierte der Berliner Senat (unter CDU-Führung) ein so genanntes „Workfare-Regime“, indem er „nichtdeutsche Sozialhilfeempfänger zur ‚gemeinnützigen zusätzlichen Arbeit‘ verpflichtet[e]“. Diese Regelung kann als bewusste Diskriminierung zugewandeter Menschen verstanden werden, die sich noch dazu, als AsylwerberInnen und vom Arbeitsmarkt Ausgeschlossene in einer schwierigen Lage befanden. „[N]ichtdeutsche Sozialhilfeempfänger [sollten] zur ‚gemeinnützigen zusätzlichen Arbeit‘ verpflichtet“ werden (vgl. Lanz 2009: 111). Es wurde also bezüglich dieser Maßnahme strikt zwischen deutschen und nichtdeutschen Bewohnern unterschieden. Stephan Lanz bezeichnet diese Unterschiede als „differentiellen Integrationsdiskurs“ (ebd.: 106), im Gegensatz zum „diversitären Integrationsdiskurs“, der von „der Annahme einer grundlegenden Diversität der städtischen Gesellschaft“ ausgeht (ebd.).

Im differentiellen Integrationsdiskurs hat sich die Unterscheidung zwischen Mitgliedern einer „westlichen Wertegemeinschaft“ einerseits und von „Drittstaaten“ (damit sind alle Länder außerhalb der EU mit Ausnahme der Schweiz gemeint) andererseits durchgesetzt.

Einwanderer werden in zwei Gruppen gespalten: In solche, die aus einer dem Westen zugeordneten Region stammen und/oder sich zu „westlichen Werten“ bekennen – und damit nicht im Visier des Integrationsdiskurs stehen – und in die zu normalisierenden „Anderen“, die Stuart Hall zufolge (1994) dem Rest jenseits des Westens entsprechen und primär durch die Zugehörigkeit zum Islam charakterisiert sind (Lanz 2009: 106).

Diese Sichtweise entspricht der von konservativen Kräften in Deutschland schon seit den 1970er Jahren vertretenen Ansicht, die auf Ausgrenzung setzt. Das Scheitern der Integration überantwortet man/frau der „Kultur und [dem] Verhalten der betroffenen Gruppen“, die als „potentiell gefährlich“ betrachtet werden (ebd.: 107). Die Unterscheidung zwischen Menschen aus „westlichen Ländern“ und „Drittstaaten“ suggeriert, dass sich letztere Menschen bewusst separieren und so für die Ausbildung von Parallelgesellschaften verantwortlich sind (ebd., vgl. auch Römhild 2007: 160f.), die viele Deutsche mit Argwohn betrachten. Stephan Lanz meint auch, dass dem differenziellen Diskursmodell beide seit den 1980er Jahren in Deutschland dominierenden Integrationskonzepte zuzuordnen sind. Dabei handelt es sich um das „nationalgemeinschaftliche Integrationskonzept, das auf einer vorgeordneten deutschen Leitkultur basiert, in die sich die Einwanderer einzufügen haben“, und das von der CDU vertreten wurde, sowie um „das sozialgemeinschaftliche Integrationskonzept der klassischen Sozialdemokratie [...] dessen Kern ein paternalistischer Solidaritäts- und Toleranzgedanke bildet, der Einwanderer als der Fürsorge bedürftige Problemgruppen wahrnimmt“ (Lanz 2009: 108). Lanz führt als Träger dieses Modells „vor allem konservative SPD-Politiker sowie Funktionäre sozialer Behörden und Organisationen wie DGB oder AWO³⁶“ an (ebd.).

Im Gefolge der Anschläge in den Vereinigten Staaten vom 11. September 2001 wuchs die Zahl der AnhängerInnen des differentiellen Integrationsmodells nicht nur in konservativen Kreisen. Lanz meint, dass es auch von „linksliberalen Behördenleitern und Spitzenpolitikern innerhalb der SPD, der Grünen sowie der Linkspartei vertreten“ wird, die ebenfalls Integrationsleistungen „von Einwanderern fordern“ (ebd.).

Die Stadt wird von ihnen nun ebenfalls als Gemeinschaft gedeutet, die gemeinsamer Werte und Normen bedarf, um nicht auseinanderzufallen. Auch diese Position differenziert pauschal zwischen der Mehrheitsgesellschaft als Trägerin dieser Werte und jenen Einwanderern, die im Fokus des

³⁶ DGB steht für „Deutscher Gewerkschaftsbund“, AWO für „Arbeiterwohlfahrt“. „Seit 1995 bietet die AWO für Jugendliche und Erwachsene Unterstützungsleistungen zur Integration in den Ausbildungs- und Arbeitsmarkt an (vgl. Schmidinger 2009). – Die obige Bemerkung ist für meine Arbeit insofern von Bedeutung, als mindestens vier der von mir befragten MandäerInnen eine Ausbildung bei der AWO absolvieren oder absolviert haben und diese sehr positiv bewerten (s unten, Kap.5, z.B. S. 66).

Integrationsdiskurses stehen. Das sind im Kern Muslime. Die Mehrheitsgesellschaft steht dabei für Säkularität, Liberalität, Demokratie, Geschlechtergleichheit; die Einwanderer hingegen stehen für Islam, Tradition und Unterdrückung der Frau. Integration gilt hier als gelungen, wenn sich Einwanderer mit westlichen Werten identifizieren und diese in ihre vermeintlich homogenen „Kulturen“ inkorporieren. (Lanz 2009: 108f.)

Regina Römhild bewertet solche Anforderungsmodelle an ImmigrantInnen als „Strategien der kulturellen Eingemeindung oder Assimilation, der sozialen Inklusion und Exklusion, der positiven und negativen Diskriminierung“ (Römhild 2007: 164), also als deutlich negativer, als es Integration darstellt. Brubaker gibt eine Definition von Assimilation:

In the general and abstract sense, the core meaning is increasing similarity or likeness. Not identity, but similarity. To assimilate means to *become* [Hervorhebung im Original] similar (when the word is used *intransitively*) or to *make* similar or *treat* as similar (when it is used *transitively*). Assimilation is thus the process of becoming similar, or of making similar or treating as similar. (Brubaker 2006: 119)

Demnach käme „Inkorporation in die homogenen Kulturen“, wie sie Lanz beschreibt, dem „gleich werden“, „gleich machen“ und „als gleich behandeln“ von Brubaker recht nahe, wobei letzteres im Zusammenhang mit Integration sicher am positivsten zu bewerten ist. Auch Klaus Bade meint, dass die Bestimmungen des 1991 in Kraft getretenen „Ausländergesetzes“ „mehr auf Assimilation als auf Integration ab[zielten]“ (Bade 1992: 61).

Der „diversitäre Integrationsdiskurs“, wie er von Lanz beschrieben wird, setzt hingegen auf eine „fundamentale gesellschaftliche Diversität“ und wird von den meisten RepräsentantInnen der MigrantInnen vertreten (vgl. Lanz 2009: 109). Dieser Diskurs vermeidet es, bestimmte Gruppen von Einwanderern, insbesondere Religionsgemeinschaften, aber auch die Mehrheitsbevölkerung zu homogenisieren. „Nationale, ethnische oder religiöse Diversität gilt hier als selbstverständliches Merkmal [...] und wird als förderenswert gedeutet“ (ebd.). Dies ist vor allem in größeren Städten von Relevanz. Es steigen damit die Chancen dieser Städte, sich zukünftig für spezielle Milieus als attraktiv zu erweisen, besonders wenn es darum geht, ein kosmopolitisches Gesicht anzunehmen (ebd.: 110).

4.4. Großstädtische Milieus und Parallelgesellschaften

„Anders als die Kleinstadt, ist die Großstadt im Wesentlichen durch Zuwanderung entstanden – und daher ein relativ junges Gebilde (Schiffauer 2008: 101).“ Werner Schiffauer meint dann weiter, dass „[d]as Gesicht der Großstadt [...] durch die Arbeit sukzessiver Einwanderergenerationen geprägt [wird].“ Er bezeichnet sie als „prinzipiell offen für Neuankömmlinge“, da in ihr nicht eine grundsätzliche Unterordnung erwartet wird, sondern da sie Platz bietet, „den man selbst mitgestalten und mitprägen kann“ (ebd.). Auf diese Weise erklärt sich die im obigen Absatz angeführte Attraktivität „für spezielle Milieus“. Nach Schiffauer „verweigert

sich [...] die großstädtische Landschaft [...] der Identifikation mit einer ethnischen Gruppe“ (ebd.). Trotzdem besteht „in jeder Metropole auch die Tendenz, *protected neighbourhoods* zu bauen und sich in sie zurückzuziehen.“ (ebd.)

Je bürgerlicher ein Viertel wird, desto ethnisch homogener wird es – und desto größer wird der Anpassungsdruck, der dort ausgeübt wird. Umgekehrt scheinen die ethnisch heterogenen Einwanderungsviertel in einer besonderen Weise „metropolitan“ zu sein. Es scheint diese Weltoffenheit zu sein, die von den Einwanderern gesehen und geschätzt wird – und nicht etwa das Ghetto. (Schiffauer 2008: 101)

MigrantInnen in Deutschland brauchen weit mehr Zeit (mehrere Generationen), um sich mit ihrem neuen Land zu identifizieren, als es in anderen westeuropäischen Ländern oder in den USA der Fall ist. (vgl. ebd.: 91, 106). Anders ist die Einstellung zu der Stadt, in der diese Einwanderer sich ansiedelten. „Sie wird als Heimat gesehen – und man selbst definiert sich als Hamburger, Berliner oder Bremer“ (ebd.: 91f.) Die MigrantInnen zeigen sich in Deutschland auch bereit, in ihr Stadtviertel zu investieren und bleiben auch nach ihrem Aufstieg in die Mittelschicht dort. Schiffauer fordert zusätzlich, dass die Schulpolitik sich diesen Gegebenheiten anpassen sollte (vgl. ebd. 106).

Nach Regina Römhild tragen aber besonders für den Schulbereich auch die Eltern von Kindern aus der Mehrheitsgesellschaft viel dazu bei, dass sich Parallelgesellschaften bilden (sie nennt das „Migranten-Ghettos“), „wenn sie alles daran setzten, ihre Kinder in den Schulen benachbarter Stadtteile unterzubringen“ (Römhild 2007: 160).

Bei MigrantInnen aus Asien oder Afrika, die aus – gegenüber Deutschland – sehr differenten religiösen und kulturellen Traditionen kommen, entsteht leicht das Gefühl, dass ihre Herkunft abgewertet wird. Gewaltprobleme in den Schulen führte man/frau in den 1980er Jahren auf die sozialen Umstände zurück, in denen verhaltensauffällige SchülerInnen lebten, und in den 1990er Jahren auf „Ausländerprobleme“. Im neuen Jahrtausend herrscht die Tendenz vor, alle Probleme zu „kulturalisieren“, das heißt, sie auf die Kultur und Religion der Jugendlichen zurückzuführen (vgl. Schiffauer 2008: 131).

Diesen Menschen wird unterstellt, Parallelgesellschaften zu bilden. Lanz problematisiert diesen Begriff, der vorwiegend für MigrantInnen aus islamischen Ländern verwendet wird:

Lässt der Begriff des Ghettos immerhin noch Zwangsverhältnisse aufscheinen, suggeriert „Parallelgesellschaften“ eine ausschließlich freiwillige Separation. In Einwanderungsvierteln lebende Muslime geraten hier mehr oder weniger pauschal unter Verdacht, sich gewollt von der Mehrheitsgesellschaft zu separieren und werden diskursiv als Andere ausgegrenzt. Prägend ist hierbei ein normalistischer Diskurstypus, der die städtische Realität durch die Brille vorgefertigter Normen interpretiert und Situationen etwa in benachteiligten Einwanderungsquartieren nicht aus der Komplexität des Alltags heraus zu deuten in der Lage ist. (Lanz 2009: 107f.)

Manche „Vertreter einer europäischen Werteordnung bekennen sich zu einer Tradition der Toleranz“ (ebd.: 11), die zugewanderten Menschen entgegenzubringen sei, meint Schiffauer,

doch bezeichnet er dieses Prinzip als „asymmetrisch, weil immer der Mächtige beziehungsweise der Etablierte festlegt, welches Verhalten des Schwächeren oder des Außenseiters noch tolerabel ist [...]. Toleranz sei also grundsätzlich repressiv.“ (ebd.: 13). Er plädierte daher für „[e]ine Kultur der Diversität[, denn sie] würde dagegen auch die Oppositionskulturen berücksichtigen“ (ebd.). Die verschiedenen Gruppen könnten ihre Vorstellungen vorbringen, und es würden sich jeweils neue Koalitionen zu den verschiedenen Themen bilden, die aber nie alle beteiligten Gruppen umfassen (vgl. ebd.: 123). Schiffauer bezeichnet das als „[e]ine Politik, der am gesellschaftlichen Zusammenhalt liegt, [und die] einen offenen Austausch mit allen Gruppierungen anstrebt[t]“ (ebd.).

MandäerInnen leben in Nürnberg über die ganze Stadt verteilt, von der Bildung einer Parallelgesellschaft kann also höchstens anlässlich von Festen die Rede sein, wie ich es während einer Hochzeit erlebte. Beim religiösen Teil, der in einem öffentlichen Parkgelände am Fluss stattfand, zeigten die MandäerInnen aber wieder ihre schon bekannte Offenheit. Durch die Vorbereitungen für die Feste mit Aufstellen von großen Zelten und ihren speziellen Zeremonienhütten und durch die rituelle Bekleidung ihrer TeilnehmerInnen, die sich diesen Zeremonien unterzogen, erregten sie einiges Aufsehen. Deutsche PassantInnen beobachteten oft neugierig die Vorgänge und fragten die MandäerInnen immer wieder nach den Bedeutungen ihrer Handlungen (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.5.2012).

4.5. „Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – Neue Chancen“

4.5.1. Debatte um gesetzliche Vorgaben

Wie bereits erwähnt, werden nicht alle MigrantInnen als Problemgruppen betrachtet. „Integrationsbedarf“ sehen die Behörden in der Regel nur bei Einwanderern aus Ländern des globalen Südens (vgl. Hess/Moser 2009: 18). Ihnen soll mit verordneten Regelungen die deutsche Leitkultur vermittelt werden (vgl. Ha 2009: 66).

Der Nationale Integrationsplan (NIP) der deutschen Bundesregierung wurde erstmals 2005 beschlossen und 2007 in einer verschärften Form neuerlich herausgebracht (Hess/Moser 2009: 18, vgl. auch NIP 2007). Dabei handelt es sich um eine Zusammenstellung der von verschiedenen Arbeitsgruppen erarbeiteten Forderungen und Ziele, adressiert an Institutionen des Bundes, der Länder und Kommunen sowie auch nichtstaatlicher Organisationen und Vereine in welcher Form integrative Ansätze in deren Wirken einzubeziehen sind (vgl. NIP 2007).

Als Hürde für die Sicherung des Aufenthalts (und bei Asylwerbern auch der sozialen Absicherung, vgl. Zuwanderungsgesetz 2007³⁷, Abschnitt 8) ist das Durchlaufen verschiedener bildungspolitischer Maßnahmen vorgesehen, deren positive Absolvierung gefordert wird (Karakayali 2009: 95f.). Neben der Sprachförderung sind im NIP auch Regelungen vorgesehen, die das friedliche Zusammenleben sichern sollen und solche zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses und der Verbesserung der Position von Frauen (ebd., vgl. auch NIP 2007: 185). Für die betroffenen MigrantInnen ergeben sich daraus vor allem eine Reihe von Verpflichtungen, wie das positive Absolvieren von Sprach- und Integrationskursen. Zum Teil sind diese Bedingungen noch vor der Einreise nach Deutschland zu erbringen (vgl. Hess/Moser 2009: 18), dies gilt insbesondere für einreisende Erwachsene im Rahmen der Familienzusammenführung (vgl. zur Nieden 2009: 125 und ZuWG 2007, Abschnitt 1, §§ 29 und 30).

Die Durchführung der im NIP „vorgeschlagen Maßnahmen“ erfolgt in „Zusammenarbeit mit verschiedenen migrantischen Organisationen“ (vgl. Karakayali 2009: 96). Kultur bezeichnet der Integrationsplan als wesentliche Grundlage des Zusammenlebens, wobei Kultur als „eine Art Besitzstand“, also eine unveränderliche Eigenheit aller Deutschen angesehen wird (ebd., vgl. auch Hess/Moser 2009: 17 und Ha 2009: 54.). Das ist nicht nur eine Nationalisierung von Kultur, sondern auch eine Homogenisierung aller Deutschen.

Wie schon erwähnt, sind vor der Einreise nachzuweisende Deutschkenntnisse nicht von allen ImmigrantInnen gefordert. Ausgenommen sind explizit EU-BürgerInnen und solche aus den englischsprachigen „westlichen“ Länder sowie Japan, Südkorea und Israel (vgl. zur Nieden 2009: 125).³⁸ Birgit zur Nieden führt auch an, dass die „migrantischen Vereinigungen“, vor allem jene, welche die türkischen EinwanderInnen vertraten, „im Sommer 2007 gegen Verschärfungen im Zuwanderungsgesetz“ für bestimmte Gruppen protestierten und dass sie sich gleichzeitig bereit erklärten, „ein ausschließlich freiwilliges, von Deutschland gefördertes Angebot von Deutschkursen in den Herkunftsländern zu unterstützen“. Diese Verbände begrüßen außerdem „die Ausweitung der Integrationskurse (900 statt 600 Stunden), sind jedoch nicht einverstanden mit den repressiven Maßnahmen und Sanktionen, die damit verbunden sein können“ (ebd.: 125f.).

³⁷ Das Zuwanderungsgesetz (ZuWG) heißt eigentlich: Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern. Der Artikel 8 befasst sich mit Änderungen des Asylbewerberleistungsgesetz.

³⁸ Von Asylsuchenden werden natürlich keine Sprachkenntnisse bei der Einreise erwartet, was auch die von mir untersuchten MandäerInnen betrifft. Andere MandäerInnen in Nürnberg kämpfen aber um ihre Aufenthaltserlaubnis. (vgl. Alternativer 2007: 38f.)

Die Behörden sind nun auch zur Meldung von Personen mit „besondere[r] Integrationsbedürftigkeit“ verpflichtet, etwa wenn es um Personen mit Sorgerecht für Minderjährige geht. Sie sollen dann zu einem Integrationskurs verpflichtet werden (vgl. ebd.: 126). Somit hat Integration in Deutschland viel damit zu tun, ständig auf dem Prüfstand zu stehen (vgl. ebd.). Die Kritik richtet sich vor allem dagegen, dass Integration zu einer Leistung wurde, „die von bestimmten Migrantinnen und Migranten zu erbringen ist, bevor ihnen Rechte oder Möglichkeiten, wie zum Beispiel ein sicherer Aufenthaltsstatus, eingeräumt werden“ (ebd.). Somit erwartet man/frau von den Einwanderern, dass sie „möglichst schon *vor* [Hervorhebung im Original] der Einreise ‚integriert‘ sein“ sollten (vgl. ebd.). Außerdem erwecken diese an ImmigrantInnen gerichteten Forderungen den Eindruck, als seien sie „Mängelwesen“ und hätten eine „Bringschuld“ zu begleichen (vgl. ebd.: 127).

Dennoch ist der Nationale Integrationsplan von 2005 ein wichtiges Dokument, das die erst seit 1999 offiziell gewordene Ansicht festhält, dass Deutschland ein Einwanderungsland sei (vgl. Schiffauer 2011: 8). „Integration“ wird aber als eine „in Tests messbare Leistung“ betrachtet. Die Verordnungen des Gesetzes „stellen Instrumente zur Steuerung und Disziplinierung der Migrantinnen und Migranten sowie des daran hängenden pädagogischen-sozialarbeiterischen Apparats bereit“ (zur Nieden 2009: 127).

Dieses Vorgehen, MigrantInnen aus bestimmten Ländern zu Integrationskursen zu verpflichten, erinnert stark an die im Rahmen des Workefare-Regimes (vgl. Lanz 2009: 111) erzwungenen Arbeitsleistungen, welches „nichtdeutsche Sozialhilfeempfänger zur ‚gemeinnützigen zusätzlichen Arbeit‘ verpflichtet“ hatte (vgl. ebd.). Im Nationalen Integrationsplan ist ein solches Vorgehen als Vorschlag der ihn evaluierenden Stelle (Rambøll-Management, vgl. NIP 39ff.) mehrfach empfohlen. Außerdem wird von den VerfasserInnen des NIP auf das bereits nachweisbare Erfüllen derartiger Empfehlungen durch die Trägerorganisationen der Integrationskurse hingewiesen. Diese Maßnahmen stellen eine wesentliche Komponente der Verschärfungen der zweiten Version des NIP dar und machen die zu Integrationsleistungen verpflichteten Menschen vom positiven Abschluss der Kurse abhängig. Sonst droht ihnen der Wegfall von Sozialleistungen und indirekt der Verlust der Aufenthaltssicherung.

Andererseits hat sich die deutsche Bundesregierung zur Bereitstellung und Finanzierung der Sprach- und Integrationskurse verpflichtet und hat dadurch die Zahl der Einwanderer, die die Möglichkeit zur Teilnahme an diesen Kursen haben, deutlich erhöht (ebd.: 39): Durch die Vorgabe von Qualitätsstandards für die Trägerorganisationen und Lehrkräfte steigt auch die Chance für den Erwerb notwendiger Kenntnisse, nicht nur bezüglich der Alltagssprache sondern auch bezüglich Informationen, die den Umgang mit Ämtern und Behörden betreffen.

Birgit zur Nieden kritisiert aber, dass ein wesentlicher Anbieter von Sprachkursen weitestgehend ausgeschlossen wurde (vgl. zur Nieden 2009: 132), weil die Bestimmungen andere Veranstalter bevorzugen würden. Konkret meinte sie damit den „Sprachverband, der seit den 1970er Jahren die wichtigste Sammelstelle allen Fachwissens über das Unterrichten und die Organisation von Kursen in Deutsch als Fremdsprache/Zweitsprache gewesen war“ (ebd.) Vor allem für kleinere Veranstalter bringe es unüberbrückbare Probleme mit sich, dass die Kurse nun vorfinanziert werden müssten und sich bei geringerer TeilnehmerInnenzahl oder dem Abspringen von TeilnehmerInnen nicht mehr rechneten (ebd.: 134).

Einhellig begrüßt wird die Flexibilisierung der Kurse durch Anpassung der verfügbaren Stundenkontingente an die Erfordernisse der SchulungsteilnehmerInnen, insbesondere die Aufstockung der Stundenzahl auf 900 für Menschen mit besonderen Bedürfnissen, wie etwa von Einsteigerinnen ohne Schreib- oder Lesekompetenz in der lateinischen Schrift, auch wenn für viele der letzteren Gruppe möglicherweise 900 Stunden auch nicht genug wären, um für den Berufseinstieg ausreichende Deutschkenntnisse zu erlangen (ebd.: 133).

Der Zugang zu den Kursen ist folgendermaßen geregelt:

Berechtigt [Hervorhebung im Original] sind „alle Spätaussiedler und neuzuwandernde Ausländer mit auf Dauer angelegtem Aufenthaltsstatus“ (mindestens ein Jahr) und im Rahmen freier Plätze auch schon länger in Deutschland lebende Migrantinnen und Migranten. („Bestandsausländer“ im Jargon des Gesetztes) sowie EU-Bürger. *Verpflichtet* sind diejenigen, „die sich nicht in einfacher Art mündlich in deutscher Sprache verständigen können“ und „Ausländer, die von der Ausländerbehörde aufgefordert werden und Leistungen nach SGB II beziehen oder in besonderer Weise integrationsbedürftig sind“ (zur Nieden 2009: 133).

Nach den neuen Bestimmungen, sind die Kursveranstalter verpflichtet, sich Pässe und Visa ihrer TeilnehmerInnen vorlegen zu lassen (ebd.), womit quasi polizeiliche Aufgaben zu erfüllen sind, mit denen sich manche Trägerorganisationen nicht identifizieren können.

4.5.2. Beiträge öffentlicher Stellen zum Integrationsdiskurs

4.5.2.1. Details aus dem Nationalen Integrationsplan

Im Vorwort zum NIP 2007 bezeichnet die Deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel „Integration“ als eine „Schlüsselaufgabe unserer Zeit“ und meint, dass die Bundesregierung dieses Thema deshalb „zu einem Schwerpunkt ihrer Arbeit gemacht“ hat. (vgl. NIP 2007: 7). Die Staatsministerin Maria Böhmer führt zwei Leitlinien der Integrationspolitik an; als zweite fordert sie „[v]on jeder und jedem Selbstverpflichtungen in seinem und ihrem Verantwortungsbereich [ein,] denn alle können etwas zum Gelingen von Integration beitragen“ (ebd.: 10). Damit sind nicht nur MigrantInnen gemeint, sondern auch alle deutschen BürgerInnen. Merkel bezeichnet Deutschland aber auch „als europäisch gewachsene Kulturnation“, die

immer wieder „vielfältige Einflüsse von außen aufgenommen“ hat, „die wir heute ganz selbstverständlich als Teil unseres Landes und seiner Kultur betrachten“ (ebd.: 8). Diese Aussage möchte ich als einen Hinweis darauf interpretieren, dass sich die Auffassung von Kultur auch bei CDU-PolitikerInnen langsam ändert. Auch fand ich den Ausdruck „Leitkultur“, der jahrzehntlang die Diskussion um Einwanderer geprägt hatte, im vorliegenden offiziellen Papier nicht. Im Kapitel, das sich mit Kultur speziell beschäftigt, heißt es etwa:

„Die deutsche Gesellschaft steht vor einer Integrationsaufgabe, die die Kultur umfasst. Die Realität der Zuwanderungsgesellschaft ist auch eine kulturelle Herausforderung [...] Erfolgreiche Integration setzt eine Kultur der Toleranz und des Miteinanders voraus, auf deren Grundlage Deutsche und Zuwanderer auf dem Boden unserer Verfassungswerte aufeinander zu gehen. Integration bedeutet die Einbindung in das gesellschaftliche, wirtschaftliche, geistig-kulturelle und rechtliche Gefüge des Aufnahmelandes ohne Aufgabe der eigenen kulturellen Identität. Bei der kulturellen Integration von Zuwanderern handelt es sich um einen *wechselseitigen Prozess* [Hervorhebung im Original]. Alle Teile der Gesellschaft sind gefordert, größere Bereitschaft zu kultureller Offenheit zu entwickeln. Voraussetzung dafür ist ein klares gesellschaftliches Leitbild, das die Bereitschaft zur Integration, Selbstvergewisserung über die eigene kulturelle Identität, aber auch Respekt vor kultureller Vielfalt verankert.“ (NIP 2007: 128)

Die Formulierungen in diesem Absatz lassen doch das Bemühen erkennen, von einer essentialistischen Kulturbetrachtung abzugehen und Kultur auch für Deutschland als einen im ständigen Wandel befindlichen Aspekt des Lebens zu sehen.³⁹

Die oben erwähnten Bedingungen des Integrationsplans wurden in sechs Arbeitsgruppen erstellt, an denen neben VertreterInnen der Kommunen jeweils auch MigrantInnen teilnahmen. Diese beteiligten MigrantInnen waren aber durchwegs VertreterInnen von MigrantInnenorganisationen, Kirchen und Universitätsinstituten oder LokalpolitikerInnen und somit professionell mit Integration und Kultur befasst. Die zehn erarbeiteten Themenfelder, die alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens abdecken sollten („Gute Bildung und Ausbildung sichern, Arbeitsmarktchancen erhöhen;“ „Lebenssituation von Frauen und Mädchen verbessern, Gleichberechtigung verwirklichen;“ „Integration vor Ort unterstützen;“ „Kultur und Integration;“ „Integration durch Sport – Potenziale nutzen, Angebote ausbauen, Vernetzung erweitern;“ „Medien – Vielfalt nutzen;“ „Integration durch bürgerschaftliches Engagement und gleichberechtigte Teilhabe stärken;“ „Wissenschaft – weltoffen“)⁴⁰ werden von den Themen „Integrationskurse verbessern“ und „Vom Anfang an deutsche Sprache fördern“ angeführt

³⁹ Regina Römhild bezeichnet Kultur vor allem „unter den Bedingungen ihrer Ethnisierung“ als „eine politische Alltagspraxis, sich in und gegenüber den Machtverhältnissen von Mehrheit und Minderheiten, Zentrum und Peripherie zu behaupten, sie zu unterlaufen und mit eigenen Projekten der Selbstermächtigung zu konterkarieren“ (vgl. Römhild 2007: 174) und fasst sie noch deutlich weniger streng als der NIP.

⁴⁰ Die Reihenfolge der Aufzählung entspricht der im Integrationsplan; ich nehme sie auch als Ausdruck einer Gewichtung der Themen durch die dafür Verantwortlichen.

(ebd.: 4f.). Der weiter oben besprochene Integrationsdiskurs bestätigt diese Gewichtung der Schwerpunkte im Integrationsplan.

Bildung – und allem voran das Erlernen der deutschen Sprache – wird sehr oft als der wesentlichste Faktor für Integration bezeichnet. Hinweise auf allgemeine Bildungsmaßnahmen oder spezifische integrationspolitische Bildungsregelungen finden sich in allen zehn Themenfeldern. Mehrere Themenbereiche werden von der Ausbildungsthematik dominiert, bei anderen fließt der Hinweis darauf zumindest bezüglich Aspekten der Zusammenarbeit mit entsprechenden Einrichtungen oder indirekt beim Verweis auf Informationstechniken ein, für deren Verständnis Lesekompetenz in deutscher Sprache notwendig ist.

4.5.2.2. Zuwanderungsgesetz, Einbürgerungstests und Staatsbürgerschaft

Um eine unbegrenzte Aufenthaltsgenehmigung (vgl. Aufenthaltstitel 2005) zu erhalten, wurden EinwanderInnen aus Drittstaaten mit dem Inkrafttreten des neuen Zuwanderungsgesetzes (vgl. Zuwanderungsgesetz 2005) zur Absolvierung von Integrationskursen verpflichtet (vgl. Hess/Moser 2009: 18, Michalowski 2010: 194 und Zuwanderungsgesetz 2005: §8). Der Integrationskurs setzt sich aus einem Sprachkurs und einem „Orientierungskurs“ zusammen. Am Ende des Letzteren steht eine schriftliche Abschlussprüfung, die sowohl die deutschen Sprachkenntnisse als auch die Inhalte des Orientierungskurses prüft. Im Sprachtest sollte ein Sprachlevel B1 nach der *Common European Reference Framework for Languages* erreicht werden (vgl. Michalowski 2012: 197, 202ff., van Oers 2012: 79, 83ff.), was die AbsolventInnen für einen permanenten Aufenthalt in Deutschland ausreichend rüsten soll. Diese hohe Anforderung dient eben dazu, um „making migrants independent actors in daily social interactions as well as in profession life“ (Michalowski 2010: 197). Für den Abschluss des Orientierungskurses können die TeilnehmerInnen aus dem Internet einen Fragenkatalog (der mit den richtigen Antworten versehen ist) mit 300 Fragen zu Deutschland und 10 zu dem Bundesland, in dem sie leben, herunterladen und lernen (vgl.). 17 der 33 daraus gestellten Fragen müssen für die positive Absolvierung richtig beantwortet werden (vgl. van Oers 2010: 88). Die Aufgabe, den Anforderungskatalog der Kurse zu erstellen, lag in den beim BAMF⁴¹ in Nürnberg (mit Unterstützung durch externe Ratgeber, vgl. Michalowski 2010: 198), die Erstellung des Fragenkatalogs beim Institut zur Qualitätssicherung im Bildungswesen (IQB) der Humboldt Universität Berlin (van Oers 2010: 80, 87).

Die Anforderungen, die Deutschland an BewerberInnen für eine permanente Aufenthaltsgenehmigung stellt, unterscheiden sich nicht wesentlich von denen, die für den Erwerb der

⁴¹ Vgl. unten Seite 58, Kapitel 4.5.2.3.

Staatsbürgerschaft erforderlich sind (vgl. Michalowski 2010: 195f.). Im Einbürgerungstest (van Oers 2019: 102) ist ebenfalls Sprachlevel B1 gefordert, zusätzlich das Bestehen eines 45 minütigen Tests „with 50% of the questions relating to politics in democracy, 30% on the individual and society and 20% on History and responsibility.“ (Michalowski 2010: 198) Der Katalog aus 300 plus 10 Fragen wird aber nicht online zur Verfügung gestellt, das BAMF veröffentlicht lediglich eine Lernunterlage für den Staatsbürgerschaftskurs (vgl. ebd.).

Lister et al unterscheiden bezüglich Staatsbürgerschaft drei Schlüsselemente: rechtlicher Status, Zugehörigkeit und Teilhabe (vgl. Lister et al 2007: 1, 10, vgl. dazu auch Kostakopoulou 2003: 86, zitiert bei van Oers 2010, 53f.).

Historisch betrachtet, existieren mehrere Versionen der Staatsbürgerschaft. Das französische Konzept wird als „republikanisch“ bezeichnet. Sein Hauptmerkmal ist die politische Teilnahme aller BürgerInnen an den demokratischen Institutionen (vgl. Lister et al 2007: 20f.). Für Frauen sieht es die Mutterschaft und Pflichten der Kindererziehung vor; gleichzeitig dürfen sie sich an öffentlichen Debatten beteiligen (vgl. ebd.: 21).

Die „liberale“ Tradition entwickelte sich in Großbritannien. In ihrem Zentrum stehen individuelle Rechte von Freiheit und Autonomie (ebd.: 22f.). Allerdings schließt sie Frauen von der politischen Teilhabe aus (vgl. ebd.: 22)

Van Oers beschreibt auch noch ein „gemeinschaftliches Konzept“ (*Communitarian Citizenship*), in dem Staaten als Verkörperung einer nationalen Gemeinschaft gesehen werden, welche aus einer gemeinsamen Geschichte, Identität und Kultur entstand und von einer Mehrheitsgesellschaft definiert wird (vgl. Kostakopoulou 2003: 95, zitiert nach van Oers 2010: 57). „[It] requires assimilation since it places the emphasis on the maintenance of a community’s distinctive identity, as articulated by the majority community“ (Kostakopoulou 2010: 5)

Van Oers meint, der deutsche Einbürgerungstest „focuses on the working of democracy and can therefore be categorised under the republican model“ (van Oers 2010: 88), weil der deutsche Staat erwartet von den neuen StaatsbürgerInnen “to be active in the social life of the community” (ebd.: 80).

Ines Michalowski sieht das differenzierter: Sie stellt die Tests in Frage, “because they try to prevent persons with lower financial, social and intellectual resources from having a family life in Germany. This logic corresponds more to a libertarian or market-liberal approach than to a culture-communitarian approach” (Michalowski 2010: 207). Die Integrationskurse, an denen die ImmigrantInnen nach der Einreise nach Deutschland teilzunehmen haben, “be regarded as following an assimilatory and communitarian approach because migrants are

trained to function in German society” (ebd.). Über den Einbürgerungstest sagt sie, er “is an example that Germany is moving away from a communitarian understanding of citizenship towards a more republican model” (ebd.), weil die Tests nicht nach dem Moralitätsverständnis der KandidatInnen fragen, sondern was das deutsche Gesetz erlaubt und verbietet. Sie trifft sich hier mit der Aussage von Ricky van Oers, wenn auch mit einer abweichenden Begründung.

4.5.2.3. Integration als Thema offizieller Internetseiten

Anfang 2005⁴² wurde das „Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (BAFI), das bis dahin ausschließlich für die Überprüfung (und vor allem Ablehnung) von Asylanträgen“ zuständig war (zur Nieden 2009: 132) in „Bundesamt für Migration und Flüchtlinge“ (BAMF) umbenannt. Es ist direkt dem Innenministerium unterstellt und hat seinen Sitz in Nürnberg, also der Stadt, in der ich meine Forschungen in der Mandäer-Innengemeinde durchführte. Am Tag nach meiner Abreise aus Nürnberg im Oktober fanden dort die „Nürnberger Tage zum Asyl- und Ausländerrecht“ statt, an denen rund 160 nationale und internationale ExpertInnen teilnahmen.⁴³

4.5.2.4 Die Internetseite der Stadt Nürnberg

Wer von der Internet-Startseite der Stadt Nürnberg jeweils die ersten Themen „Stadt und Bürger“ und „Familie und Soziales“ durchgeht, liest dort als erstes: „In Nürnberg gelingt das Miteinander von Alt und Jung, von alteingesessenen und zugewandert. Familien fühlen sich hier gut aufgehoben.“⁴⁴ Und einige Zeilen weiter unten heißt es weiter:

„Mehr als 18 Prozent der Bewohner Nürnbergs sind ausländische Staatsbürger, etwa ein Drittel der Nürnbergerinnen und Nürnberger haben einen Migrationshintergrund. Das Zusammenleben der verschiedenen Bevölkerungsgruppen ist von einem toleranten, nachbarschaftlichen Miteinander geprägt“⁴⁵.

Unter dem Punkt „Stadtthemen“ fällt zuerst das Thema „Integration und Migration“ ins Auge, das folgendermaßen beginnt:

„Integration – ein Leitbegriff der Politik auf allen Ebenen. Die Stadt Nürnberg hat schon vor 30 Jahren mit der interkulturellen Arbeit begonnen, Brücken geschlagen, (kulturelle) Schwellen beseitigt. Doch die Aufgaben sind weiter gewachsen. Nach Einschätzung von Albert Schmid, Präsident des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge, leben wir im „Jahrzehnt der Integration“. Die Inte-

⁴²Vgl. URL 8:

http://de.wikipedia.org/wiki/Bundesamt_f%C3%BCr_Migration_und_Fl%C3%BCchtlinge 12.11.2011 (00:20)

⁴³ Vgl. URL 9: <http://www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2011/NTAA-2011/20111005-nuernberger-tage-asyl-voxpap.html> 11.11.2011 (23:55)

⁴⁴ Vgl. URL 10: http://www.nuernberg.de/internet/portal/buerger/familie_soziales.html 10.12.2011 (16:30)

⁴⁵ Vgl. URL 10: In der Zeit, in der ich mich in Nürnberg aufhielt, kam ich zu einem ähnlichen Eindruck. Mir fielen keine ausländerfeindlichen Beschmierungen oder verbale Äußerungen auf (aber mein Aufenthalt könnte zu kurz gewesen sein, um Derartiges zu bemerken). Zu den ausländischen Bürgern Nürnbergs vgl. a. Fußn. 46

gration aller Menschen, die zugewandert sind oder aus Zuwandererfamilien stammen, ist eine Herausforderung für unsere Gesellschaft.

In Nürnberg leben rund 85 000 Menschen mit nicht-deutschem Pass, aus 154 Nationen. Die Ausländerquote beträgt 17 Prozent, liegt über Landes- und Bundesdurchschnitt. Zählt man Deutsche hinzu, die aus ausländischen Familien stammen oder einen ausländischen Elternteil haben, beträgt die Quote sogar ein Drittel⁴⁶

Auch daran lässt sich ermesen, für wie wichtig dieser Diskurs in der Umgebung der mandäischen MigrantInnen genommen wird und mit welcher Macht der Integrationsdruck auf ihnen lastet. Da sie auch in ihrem Herkunftsland ständig damit konfrontiert waren, möglichst nicht negativ aufzufallen, sind sie es gewöhnt, sich so rasch und so gut wie möglich in das Gemeinwesen einzufügen. Dieser Eindruck bestätigte sich auch in den Interviews mit den mandäischen GesprächspartnerInnen.

Alsohairy etwa erklärte mir, dass er die deutsche Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik im Allgemeinen positiv beurteile: „Aber im Allgemeinen ist die deutsche Politik besser als woanders, trotz allem.“ Er forderte zwar auch noch Veränderungen, bemerkte aber, dass er einer privilegierten Gruppe angehört: „[E]s gibt in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen Muslimen und anderen Religionen, den Mandäern und Christen.“ Er war aber der Meinung, dass Unterschiede zwischen verschiedenen MigrantInnengruppen gemacht werden müssten. „Bei Integration muss man auch einen Unterschied machen zwischen Flüchtlingen und denen, die gekommen sind um zu arbeiten.“ Mit Bezug auf ArbeitsmigrantInnen sagte er: „Und deswegen sage ich auch: sie sollten auch bei der Integration nicht alles gleich machen. Es gibt welche, die nicht wollen, man kann sie nicht zwingen.“ (Interview Alsohairy 11.4.2012)

Auf der Internetseite „Migration und Integration“ der Stadt Nürnberg findet sich auch ein Link zum „Nürnberger Rat für Integration und Zuwanderung“, der, wie es heißt, seit 2010 „den Ausländerbeirat und den Aussiedlerbeirat“ ersetzt⁴⁷ und wo auch die 30 von Nürnberger BürgerInnen mit Migrationshintergrund gewählten Mitglieder des Rates mit Kurzportraits abgebildet sind. Derzeit findet sich allerdings kein/e MandäerIn darunter. Auf der Seite sind unter anderem mehrere Informationsbroschüren des Integrationsrates und Protokolle seiner Sitzungen abrufbar. Diese bieten einen guten Überblick über die vielfältigen Themen, mit denen er sich auseinandersetzt und damit sowohl die städtische Öffentlichkeit als auch offizielle VertreterInnen der Stadt konfrontiert (ebd.).

Unter dem Punkt: „Verwaltung und Rat“ der Nürnberg-Homepage navigierte ich zum „Leitbild“. Dieses wurde 2001 vom Stadtrat beschlossen und enthält 24 Punkte, deren dritter lautet:

⁴⁶ Vgl. URL 11: <http://www.nuernberg.de/internet/portal/buerger/integration.html> 10.12.2011 (16:40)

Die Diskrepanz von einmal 18 und dann 17 Prozent bei der „Ausländerquote“ ist kein Schreibfehler, sie scheint auch in den Originalquellen auf und wurde wörtlich übernommen

⁴⁷ Vgl. URL 12: <http://www.nuernberg.de/internet/integration/integrationsrat.html> 10.12.2011 (17:00)

„Wir setzen uns ein für die Integration aller in Nürnberg lebenden Menschen und ermöglichen ihre Mitwirkung am öffentlichen Leben.“⁴⁸

Seit 2011 findet jedes Frühjahr eine „Nürnberger Integrationskonferenz“ statt, die sich mit allen Aspekten des Alltagslebens von MigrantInnen befasst und ein sehr breit gefächertes Schwerpunktprogramm bietet, das bei Bildung beginnt und bis zu Kooperationsstrukturen, Information und Vernetzung reicht. Diese Themen waren bereits im Oktober für die Neuauflage 2012 festgelegt.⁴⁹

4.6. Resümee zur Integrationsdebatte in Deutschland und die sich daraus ergebenden Implikationen für die MandäerInnen

Obwohl in der Zeit des „Gastarbeiterregimes“ ein großer Teil der ArbeitsmigrantInnen wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehrte⁵⁰, wurden die zugewanderten ArbeiterInnen auch damals schon von den Deutschen mit Argwohn betrachtet. Integration war ursprünglich kein Thema, da von einer Rotation der ArbeiterInnen ausgegangen wurde. Als später Familienmitglieder nachkamen, entstand eine von Schulen ausgehende Debatte, in der die schlechten deutschen Sprachkenntnisse der neu zugezogenen SchülerInnen im Mittelpunkt standen (vgl. zur Niden 2009: 129). Bezüglich der Auflagen, die MigrantInnen zu erbringen haben, steht im Nationalen Integrationsplan der Erwerb der deutschen Sprachkompetenz ganz oben (vgl. NIP 2007). In der öffentlichen Diskussion liegt inzwischen der Schwerpunkt weniger bei der Sprache, als viel mehr auf der Betonung angeblich entstandener „Parallelgesellschaften“ (vgl. Lanz 2009: 107 und Römhild 2007: 161, Schiffauer 2011). Besonders hingewiesen wird auf die „andersartige“ Kultur, Religion und Sprache eingewanderter Gruppen, die sich in bestimmten Stadtteilen ansiedelten. Im letzten Jahrzehnt kam dazu noch die Zuschreibung eines Terrorpotentials an Menschen aus islamisch geprägten Ländern. Manche behaupten indessen vehement, Muslime seien nicht integrationsfähig (vgl. Schiffauer 2011: 7).

Erst in den letzten Jahren hat die Politik akzeptiert, dass Deutschland schon seit langem ein Einwanderungsland war. Denn in die BRD kamen pro Jahr mehr MigrantInnen als in die klassischen Einwanderungsländer Kanada und Australien zusammen (vgl. Bade 1992: 52). Auch wenn PolitikerInnen in ihren Reden (und so auch in den Vorworten zum Nationalen Integrationsplan) das Gegenseitige im Rahmen der Integration betonen, sieht das in der Praxis anders aus. Von ImmigrantInnen wird Unterwerfung unter die Bedingungen der deutschen

⁴⁸ Vgl. URL 13: <http://www.nuernberg.de/internet/portal/buerger/leitbild.html> 11.12.2011 (23:00)

⁴⁹ Vgl. URL 14: <http://www.nuernberg.de/internet/integration/integrationskonferenz.html> 10.12.2011 (17:45)

⁵⁰ Von den 14 Millionen, die bis 1973 einreisten, kehrten 11 Mio. wieder zurück (vgl. Bade 1992: 53f.)

Mehrheitsbevölkerung erwartet und Integration als Bringschuld gefordert. AsylwerberInnen, die anfangs auf Sozialleistungen angewiesen sind, stehen unter besonderem Druck, weil gegen sie von verschiedenen Seiten Neid und Missgunst geschürt werden. Der Anpassungsdruck scheint in verschiedenen Regionen Deutschlands unterschiedlich stark zu sein. In Nürnberg, wo ich meine Forschungen durchführte, dürfte das Klima hinsichtlich der Gewährung von Transferleistungen relativ entspannt sein, was ich auch für einen der Gründe halte, dass sich dort so viele MandäerInnen ansiedelten.⁵¹ Ich habe Hinweise darauf, dass sich die lokale Politik im Allgemeinen konzilient gibt und auf Bedürfnisse der Flüchtlinge eingeht⁵². Viele der in Nürnberg lebenden MandäerInnen unternehmen große Anstrengungen im Erlernen der deutschen Sprache und bezüglich eines möglichst raschen Einstiegs in eine Erwerbsarbeit. Die von mir aufgesuchten mandäischen Selbstständigen⁵³ betonten allesamt: „Man muss ja was arbeiten, man kann nicht nur zu Hause sitzen und von der Sozialhilfe leben“.⁵⁴ Durch ihre selbstständigen Tätigkeiten erfüllen sie ihrer Meinung nach die Erwartungen der deutschen Gesellschaft und fühlen sich in sie eingebunden, auch weil sie alle unter ihren KundInnen neben vielen MigrantInnen der unterschiedlichsten Nationalitäten auch Deutsche⁵⁵ haben, mit denen sie ein gutes Auskommen pflegen. Auch wenn die deutsche Sprachkompetenz nicht bei allen meiner GesprächspartnerInnen gut war, ihre Fähigkeiten im Verstehen der Sprache reichten aus, um ihre Geschäfte abwickeln zu können.

Viele MandäerInnen haben sich in Deutschland aus dem relativ engen Korsett ihrer traditionellen Betätigungsfelder gelöst und in Anpassung an den deutschen Arbeitsmarkt die verschiedensten Berufe erlernt, wobei bei den Erwachsenen und den nach dem Grundschulalter eingereisten Menschen ein Abgehen von akademischen Berufen hin zu Handwerk und Geschäften zu beobachten ist.

Ein/e MigrantIn, die/der sich für mindestens fünf Jahre in Deutschland aufhält, den Lebensunterhalt für sich (und ihre/seine eventuelle Familie) aus eigenem Einkommen bestreiten kann und außerdem den Integrationskurs (mit Sprachzertifikat B1 und positivem Abschluss des

⁵¹ Ein anderer Grund sind familiäre Beziehungen, also das Verwandtschaftsnetz, das die meisten der Nürnberger MandäerInnen verbindet.

⁵² Bisher lernte ich in Nürnberg nur MandäerInnen kennen, die mit den Leistungen zufrieden waren. Die Notwendigkeit des Sparens (bei SozialhilfeempfängerInnen) betrachte ich nicht als Kritik am Versorgungssystem.

⁵³ Ich spreche hier speziell von Selbstständigen, da ich mich auf den Slogan „Arbeitsbereitschaft, Arbeitsfähigkeit und Arbeitsgelegenheit“ beziehe, den Schulze-Böing verwendet, um darauf hinzuweisen, dass „Empfänger sozialer Transfers dazu“ verpflichtet wurden, „sich aktiv einen Job zu suchen und“ dass dabei „selbstständige Tätigkeiten“ zu präferieren seien. (vgl. Schulze-Böing 2000: 55). Außerdem waren die meisten berufstätigen MandäerInnen, die ich kennen lernte, selbstständig tätig oder im Rahmen eines Familienbetriebs angestellt.

⁵⁴ Diese Aussagen betraf einen Goldschmied und eine Geschäftsführerin eines Goldschmiedegeschäfts, einen Automechaniker und einen Taxifahrer in Nürnberg, sowie je einen Betreiber beziehungsweise familiären Mitarbeiter eines Internetcafés in Nürnberg und Fürth bei Nürnberg.

⁵⁵ In einem Internetladen in Nürnberg hatte ich etwa vierzig Minuten lang die Gelegenheit, das Publikum genau zu beobachten, und es gingen in dieser Zeit viele KundInnen ein und aus.

Orientierungskurses) erfolgreich absolviert hat, kann nach fünf Jahren um eine permanente Aufenthaltsgenehmigung ansuchen (vgl. Michalowski 2010: 194). Nach mindestens sechs Jahren Aufenthalt kann frühestens ein Antrag auf Einbürgerung gestellt werden. Voraussetzung für die Gewährung der Staatsbürgerschaft ist (zusätzlich zu den oben erwähnten Kriterien) ein bestandener Einbürgerungstest, Straffreiheit und die Aufgabe der vorherigen Staatsangehörigkeit (vgl. Staatsangehörigkeitsgesetz §10). Für SchülerInnen und in Deutschland geborene Kinder gelten einfachere Bedingungen, weil durch positive Schulleistungen das Absolvieren des Integrationkurses wegfällt. In Deutschland geborenen Kindern wird seit dem neuen Staatsbürgerschaftsgesetz von 2000 ebenfalls die deutsche Staatsbürgerschaft gewährt, wenn mindestens ein Elternteil „seit acht Jahren rechtmäßig seinen gewöhnlichen Aufenthalt im Inland hat“ (vgl. Lister et al 2007: 103 und Staatsangehörigkeitsgesetz § 4).

MandäerInnen suchen meinen Informationen zufolge mit Erreichen der gesetzlichen Vorgaben sehr rasch um die Gewährung der deutschen Staatsbürgerschaft an. Manchen schon länger im Land lebenden wurde sie mangels Sprachkenntnissen verwehrt (vgl. Interview Goldschmied Karim 12.10.2011 und Interview Automechaniker 12.4.2012). Aber vor allem die jüngere Generation, und besonders die Schulkinder, besitzen zu einem hohen Prozentsatz bereits die deutsche Staatsangehörigkeit (vgl. Gedächtnisprotokoll Alsohairy 11.4.2012).

Gelegentlich werden MandäerInnen in Deutschland als Orientalen wahrgenommen und deshalb mit MuslimInnen gleichgesetzt. Dagegen verwehren sie sich aber mit Vehemenz. Sie haben im Irak unter radikalisierten Muslimen besonders in den letzten Jahren stark gelitten und möchten als eigenständige Glaubensgemeinschaft wahrgenommen werden. Wie mir Alsohairy mehrmals gegenüber erwähnte, befürchte er, dass MuslimInnen in Europa ihren Einfluss verstärken und somit neuerlich zu einer Bedrohung für seine Religionsgemeinschaft werden könnten (vgl. Gedächtnisprotokoll Internetladen Fürth 13.10.2011). Ihre eigenen intensiven Integrationsbestrebungen erklären manche mandäische Einwanderer auch mit der bewussten Abgrenzung zu den – von vielen Deutschen, aber auch manchen MandäerInnen – in ein „rückständiges Eck“ gestellten türkischen ArbeitsmigrantInnen (vgl. ebd.). Die MandäerInnen bekannten sich bereits im Irak zu den modernen technischen Errungenschaften und zu humanitären Werten, wie sie im Westen vertreten werden und betonen ihre Friedfertigkeit, denn es ist ihnen von ihrer Religion her sogar verboten, Waffen zu tragen. Diesbezüglich sind sie noch „europäischer“ als viele Deutsche.

5. Integration aus der Perspektive der MandäerInnen

5.1. Integration in die mandäische Gemeinde in Nürnberg

5.1.1. Vorbemerkungen

In Deutschland leben derzeit etwa 2200 MandäerInnen, die Mehrzahl von ihnen in größeren Städten. Die größte Gemeinde mit etwa 650 Personen befindet sich in Nürnberg (vgl. Interview Alsohairy 13.10.2011). Auch in München leben an die 600 und in Stuttgart und Düsseldorf, wo der einzige Priester wohnt, zählen die Gemeinden je cirka 200 MitgliederInnen (vgl. Interview Alsohairy 5.7.2011). Ich kann mich in dieser Arbeit nur auf Daten aus Nürnberg stützen.

MandäerInnen werden im Irak aus religiösen und gesellschaftlichen Gründen verfolgt. Deshalb stehen ihre Chancen – im Gegensatz etwa zu ArbeitsmigrantInnen – schlecht, wieder in ihr Herkunftsland zurückkehren zu können. Alsohairy meint, dass sie aus diesem Grund einen anderen Zugang zu ihrem Aufnahmeland Deutschland entwickeln und so eher bereit sind, sich möglichst rasch zu integrieren (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012).

Um diese These zu überprüfen, untersuchte ich das Ausmaß der Integration von MandäerInnen bei den verschiedensten Gelegenheiten. Im Folgenden will ich einerseits Aussagen von mandäischen Gemeindemitgliedern in Nürnberg mit Beobachtungen der Personen in Alltagssituationen gegenüberstellen. Im letzten Kapitel wird die Integration aus Sicht der Mehrheitsbevölkerung beleuchtet, aber auch das Wissen dieser über die für Deutschland recht neue Glaubensgemeinschaft.

Wenn sich MandäerInnen innerhalb der mandäischen Gemeinde in Nürnberg bewegen, so ist das auch eine Form des Verweilens in einer Öffentlichkeit, da die Gemeinde keine eigenen Räumlichkeiten zur Verfügung hat. Die Menschen treten in Kontakt mit Gemeindemitgliedern aus anderen Familien, die zum Teil aus ganz verschiedenen Teilen des Irak stammen und zu denen vor der Emigration nach Deutschland keinerlei Verbindung bestand. Trotzdem hat dieses Verhalten eine Ähnlichkeit mit der von Lanz beschriebenen Definition der Parallelgesellschaft (vgl. Lanz 2009: 107f.)⁵⁶. Die Separation ist bei den mandäischen Veranstaltungen tatsächlich freiwillig, und die MandäerInnen stellen sich auch als „Andere“ dar.

Auffällig ist jedoch der positive Umgang mit BeobachterInnen aus der Mehrheitsbevölkerung, die sich ungehindert unter die ZuschauerInnen (etwa bei einer Hochzeit an der Pegnitz in Nürnberg) mischen können und denen jederzeit freundlich erklärt wird, welchem Zweck die jeweilige Veranstaltung dient (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit

⁵⁶ Vgl. dazu das Originalzitat oben im Kapitel 4.4., S. 50.

13.5.2012). Bei ZuseherInnen aus der Ferne, die sich nicht die Mühe machen, mit den Beteiligten der Feiern in Kontakt zu treten, könnten aber Missverständnisse und Vorurteile zu falschen Zuschreibungen führen, wenn sie die orientalischen Zeremonialgewänder mit Islam und diesen mit Gefahr und Terror assoziieren (was natürlich auch eine gewisse Voreingenommenheit voraussetzt. Vgl. dazu ebenfalls Lanz 2009: 107f.)

Meine Beobachtungen konnte ich bei großen Veranstaltungen, wie Hochzeiten und einer Totenfeier machen. Andererseits möchte ich mich auch auf Aussagen zum „beruflichen“ Alltag einiger MandäerInnen beziehen. Die Anführungszeichen sollen darauf hinweisen, dass viele der beschriebenen Personen zum Zeitpunkt meiner Befragung noch keinem eigentlichen Beruf nachgingen, sondern sich noch in einer Ausbildung, zum Teil auch im Integrationskurs, befanden (vgl. Familieninterview 5.7.2011, 9.10.2011 und 11.4.2012 sowie Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011, Sonntag 7.8.2011, Hochzeit 13.5.2012, Integrationskurs 10.10.2011, Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011)

5.1.2. Beschreibung der untersuchten mandäischen Familien

Familie Jabur⁵⁷ lernte ich gleich bei meinem ersten Besuch in Nürnberg kennen (vgl. Familieninterview 5.7.2011). Es handelt sich dabei um die Familie, die als erste im Rahmen des Flüchtlingskontingents (bestehend aus besonders „schutzbedürftigen irakischen Flüchtlingen“ in den Nachbarländern Syrien und Jordanien) nach Nürnberg kam (vgl. Musharbash 2009). Der Vater war im Irak entführt und gefoltert worden, die Folterspuren konnte ich auf Handyfotos sehen. Auch hatte man die Familie aus ihrer Wohnung vertrieben. Nach der Freilassung des Vaters hatten sie sich sofort einen Mietwagen genommen und waren nach Syrien geflüchtet, wohin sie nur mitnehmen konnten, was sie am Leib trugen (vgl. Familieninterview 5.7.2011).

Ein Grund dafür, dass sie nach Deutschland kommen konnten, war, dass bereits die Eltern des Vaters und einige weitere Verwandte in Nürnberg lebten, sie also in einem sozialen Netz Aufnahme finden konnten (vgl. Musharbash 2009 und Brunnert/Telöken 2009). Diese Familie besteht aus dem etwa 50jährigen elterlichen Ehepaar und zwei Töchtern im Alter von 19 und 26 Jahren und einem Sohn, der altersmäßig dazwischen liegt (vgl. Familieninterview 5.7.2011). Der Sohn ist verheiratet, hat auch eine kleine Tochter, die in Syrien geboren wurde, doch seine Ehefrau und das Kind lernte ich erst bei anderer Gelegenheit kennen (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011).

⁵⁷ Die Familiennamen habe ich aus möglichen irakischen Namen erfunden und meine damit alle Familienmitglieder (beide Eltern und die Kinder). Bei der Heirat im Irak behalten die Frauen aber ihren ursprünglichen Familiennamen, heißen also dann anders als Mann und Kinder.

Im Juli 2011 war Familie Jabur bereits mehr als zwei Jahre in Nürnberg. Die jüngere Tochter Ailh sprach bereits recht gut deutsch und machte eine Friseurlehre in einer privaten Firma. Ihre beiden Geschwister konnten die deutsche Sprache noch nicht so gut, sie waren ebenfalls in einer Friserausbildung (vgl. Familieninterview 5.7.2011), und zwar bei AWO⁵⁸, einer Organisation, die junge Erwachsene beim Start in den deutschen Arbeitsmarkt unterstützt (vgl. AWO)). Aatnaa arbeitete auch in einem Café. Sie hatte gerade das Ergebnis der Abschlussprüfung ihres Integrationskurses erfahren. Im Sprachtest schaffte sie Level A2. Die Eltern Aqeel und Haifa hatten den Integrationskurs nach wenigen Monaten krankheitsbedingt abbrechen müssen und hatten noch kaum deutsche Sprachkenntnisse (vgl. Familieninterview 5.7.2011). In der mandäischen Gemeinde ist der Vater Aqeel aber bei jeder Veranstaltung dabei. Ich traf ihn immer an, wenn ich zu einem Treffen von MandäerInnen kam (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011, Sonntag 7.8.2011, Hochzeit 13.5.2012, Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011).

Familie Hani, mit der ich zwei längere Interviews führte, gehört ebenfalls zu den Kontingentflüchtlingen. Der größere Teil der Familie erreichte Deutschland erst im November 2009, lediglich die ältere Tochter Kalsar kam mit ihrem kleinen Sohn Danial schon ein halbes Jahr früher an (vgl. Familieninterview 9.10.2011). Diese beiden galten als besonders schützenswert, da das Kind bei der Einreise nach Deutschland erst knapp vier Jahre alt war und im Irak seinen Vater bei einem Mordanschlag verloren hatte (vgl. ebd.). Die Familie hatte daraufhin die verwitwete Tochter wieder aufgenommen und war bei der nächsten Gelegenheit nach Syrien geflohen. Sie konnten einige wenige persönliche Dinge mitnehmen, wie sie mir berichteten, wie Kleidungsstücke und Fotos (vgl. ebd.). Die beim ersten Interview elfjährige Sahar meinte „Ich habe noch ein T-Shirt“ und Kalsar sagte „Ich habe noch einen kleinen Bären“ (ebd.). Ihr Vater Sameer ergänzte: „Und die Bilder [...] das ist mein Vater, nein, mein Opa, mein Großvater!“ (ebd.). Sie konnten also nur Kleinigkeiten mitnehmen, die für sie heute noch eine besondere Bedeutung haben.

Nach etwa zwei Jahren in Damaskus wurden sie nach Deutschland überstellt. Auch sie kamen deshalb nach Nürnberg, weil dort schon Verwandte (Cousins des Vaters mit ihren Familien) lebten (ebd.). Aber diese Verwandtschaft ist weit verstreut. Ein Bruder von Sameer lebt mit seiner Familie in Wien, der älteste Sohn und seine Mutter in Schweden. Die Mutter seiner

⁵⁸ AWO wird als Fußnote 36 im Kapitel 4.3 auf S. 48 beschrieben

AWO stellt eine von der Agentur für Arbeit geförderte außerbetriebliche Berufsausbildung für Jugendliche und junge Erwachsene zur Verfügung, die aus verschiedenen Gründen am freien Arbeitsmarkt keinen Ausbildungsplatz finden, etwa weil sie wegen Migrationshintergrund noch nicht gut genug deutsch sprechen (vgl. AWO).

Frau Nahidah hält sich noch in Damaskus auf und wartet auf eine Gelegenheit, nach Europa zu kommen (vgl. Familieninterview 11.4.2012) .

Anfangs konnten sie in Syrien mitgebrachte wertvollere Dinge verkaufen und ein wenig Geld einnehmen. Später waren sie auf Hilfsorganisationen angewiesen. Denn legale Arbeit ist den Flüchtlingen dort nicht erlaubt, und der damals 14jährige Faez konnte als einziger der Familie eine Beschäftigung finden. „Ich habe in einem großen Supermarkt gearbeitet. [...] Ich habe halt alles gemacht. Das war ein großer Supermarkt. [...] Da war ich vier Monate. [...] Und dann habe ich schon Kündigung gemacht.“ (ebd.) Später ergänzte er „Dann hat auch mein Onkel in einem Supermarkt gearbeitet, auch groß. Und er hat gesagt: komm, ich kenn den Chef [...] Komm mit mir, arbeite einfach, weil ich bin alleine hier. Weil die Leute bestellen etwas, die rufen ihn an, den Supermarkt.“ (ebd.) Faez lieferte die Waren mit dem Fahrrad aus und musste sie dann oft auch noch in obere Stockwerke schleppen. Als Kind war er dafür sicher auch eine billige Arbeitskraft.

Die Kinder konnten in Syrien aus finanziellen Gründen und auch, weil sie keine Zeugnisse mitgebracht hatten, keine Schule besuchen und haben daher auch eine Lücke in ihrer Bildung (vgl. ebd.). Sahar war, als sie nach Nürnberg kam, erst neun Jahre alt und hat den mindestens zweijährigen Rückstand schon fast aufgeholt, auch weil sie rasch Deutsch lernte und bald in die Grundschule in Deutschland einsteigen konnte (vgl. Familieninterview 9.10.2011). Faez hat größere Defizite, auch weil in seinem Alter (er kam mit 15 Jahren her) schon mehr an Lernstoff vorausgesetzt wird. In seiner Berufsschulklasse muss er jetzt hart kämpfen, um den Hauptschulabschluss nachzuholen (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Faez). Auch hatten die Mädchen (Sahar und Kalsar und eine dritte Schwester, die ich nicht kennen lernte, weil sie inzwischen in München verheiratet ist) in Syrien gelegentlich gelernt: „Ja, aber ich und meine Schwester, wir haben auch manche Hefte mitgebracht nach Syrien, und manchmal haben ich und meine Schwester gelernt“, meinte Sahar (vgl. Familieninterview 11.4.2012).

Die Eltern dieser Kinder besuchten täglich am Nachmittag einen Deutschkurs, der noch bis zum März 2012 geplant war. Ich begleitete sie einmal und konnte auch mit dem Lehrer sprechen. Er gab ihnen gute Chancen, das geforderte B1-Zertifikat zu erreichen (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011). Damit hätten sie die Voraussetzung für eine Vermittlung am freien Arbeitsmarkt erzielt.

5.1.3. Mandäische Feste und Feiern: Integration in Deutschland

5.1.3.1. Weltliche Hochzeitsfeier

Einen Monat nach dem Treffen mit der ersten mandäischen Familie kam ich im August 2011 zu einer Hochzeit nach Nürnberg. Sie fand in einem riesigen Saal am Stadtrand statt. Ich durfte am Tisch der Familie Alsohairy Platz nehmen und lernte dabei seine beiden Söhne und die Tochter mit PartnerInnen kennen, ebenso deren Kinder (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011). Da der zugeteilte Platz aber unmittelbar neben der Musikgruppe lag, war an eine Unterhaltung und näheres Kennenlernen, nicht zu denken. Unsere Kommunikation war eher auf Gesten beschränkt (vgl. ebd.).

Bald entdeckte ich an einem Tisch gegenüber die Familie, die ich einen Monat früher kennen gelernt hatte und begrüßte die Mitglieder. Sie war nun komplett. Auch die junge Frau von Leith und die dreijährige Maya waren dabei (vgl. ebd.). Eine etwa 70jährige Frau konnte nur die Mutter von Aqeel sein, da sie an der gleichen Hautkrankheit wie ihr Sohn leidet (vgl. ebd.). Wir sprachen zwar nie miteinander, doch ist auch der Augenkontakt, der zwischen dieser Frau und mir bei jedem weiteren Treffen stattfand vielsagend: wir sind schon gute Bekannte. So wie ihr Sohn ist diese alte Dame, die ebenfalls nicht viel deutsch spricht, aber schon länger in Deutschland lebt als der Sohn, bei fast bei jeder Veranstaltung der mandäischen Gemeinde in Nürnberg dabei (vgl. Gedächtnisprotokoll Hochzeit 13.5.2012).

Es wurde mir immer wieder berichtet, dass MandäerInnen keine Musik machen oder hören sollten (vgl. dazu Rudolph 1070: 432 und Interview Alsohairy 5.7.2011). Diese Hochzeit war aber das beste Beispiel, wie weit Theorie und Praxis auseinanderliegen können. An Lautstärke aber auch an allen Zeichen der Lebensfreude übertraf dieses Fest alles, was ich auf burgenländischen Hochzeiten erlebt hatte. Es wurde mit extremer Ausgelassenheit getanzt, wobei fast nur offene und auch Kreis- und Schlangentänze vorkamen (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011). Die Musik selbst hatte zwar einen gewissen „orientalischen Einschlag“, klang aber viel westlicher, als es regelmäßig in Wiener Bezirken mit hohem Anteil an türkischen MigrantInnen zu hören ist (vgl. ebd.). Als aktuelle Nummern aus der deutschen Hitparade gespielt wurden, johlte die Menge auf (vgl. ebd.). Die Gestaltung der Musik oblag einem irakischen Christen mit seiner Band, der schon früher für die Unterhaltung bei mandäischen Festen in Nürnberg gesorgt hatte (vgl. Interview Alsohairy 6.8.2011).

Die Kleidung der MandäerInnen beim Hochzeitsfest war ausschließlich und eindeutig westlich. Fast alle Frauen trugen lange Abendkleider, die Männer schöne Anzüge (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011). Alsohairy meinte, dass dies bereits im Irak so gepflegt worden war (vgl. Interview Alsohairy 6.8.2011). Das Angebot an Speisen war zwar weniger üppig

als bei den Hochzeiten im Burgenland. Trotzdem standen ständig Flaschen mit Mineralwasser, Coca Cola und Bier auf dem Tisch (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011). Obwohl Alkohol nicht zu den traditionellen Getränken der MandäerInnen gehört, bemerkte ich auch eine Flasche Whisky. Auf Papiertellern waren Nüsse und Kartoffelchips sowie auch Salate (Oliven, Gurkensalat, usw.) angerichtet (vgl. ebd.). Gläser und Gabeln standen beziehungsweise lagen zur freien Benützung am Tisch. Um Mitternacht wurde auf Tellern ein Abendessen serviert, bestehend aus paniertem Hühnerschnitzel mit Kartoffelsalat, was bei einer Gästezahl von über 400 sicher eine besondere Herausforderung war (vgl. ebd.). Zu später Stunde gab es auch eine besondere Vorführung des Brautpaares auf der Bühne. Danach zeigte es allein auf der Tanzfläche einen geschlossenen Tanz. Daran anschließend wurde eine große, viereckige Brauttorte zur Schau gestellt, von der später jede/r TeilnehmerIn ein Stück erhielt (vgl. ebd.). Als das Fest nach zwei Uhr früh vorbei war, befanden sich noch über zwei Drittel der Gäste im Saal (vgl. ebd.). Auf dem Parkplatz davor sah ich auch Autos mit schwedischem, niederländischem und britischem Kennzeichen. Alsohairy hatte für mich eine Mitfahrgelegenheit organisiert, mit der ich zum Hotel gelangte. Der Fahrer dieses Wagens entschuldigte sich in exzellentem Deutsch, dass er meistens arabisch sprach, denn er unterhielt sich mit seiner Cousine, die in England lebt und die er schon seit Jahren nicht getroffen hatte (vgl. ebd.).

5.1.3.2. Taufzeremonien und religiöse Hochzeitsfeier

MandäerInnen, die sich einer religiösen Trauung unterziehen, müssen unmittelbar vor der Hochzeit getauft werden. Weil dafür ein Priester vor Ort verfügbar sein muss, bietet sich für alle MandäerInnen die Chance, sich ebenfalls taufen zu lassen. Die mandäische Taufe darf nur an einem Sonntag und „nur in ‚fließendem (=lebendem) Wasser‘ stattfinden“ (Rudolph 1070: 436). Sie „ist das wichtigste Ritual im Leben der Mandäer. Das Untertauchen im Wasser soll physisches Wohlbefinden verleihen, gegen die Kräfte des Todes schützen und der Seele ewiges Leben geben.“ (Alsohairy 1975: 30, zitiert nach Drower 1937: 100) Die Taufen und Hochzeiten der MandäerInnen finden in Nürnberg immer in einem großen Parkgelände an der Pegnitz statt.

Am 7. August 2011 ließen sich 15 Männer (darunter drei Knaben) und 12 Frauen (darunter vier Mädchen) und bei meiner nächsten beobachteten Hochzeitsfeier am 13. Mai 2012 sechs Männer und die Braut als einzige Frau taufen (vgl. Fotodokumentation Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.5.2012). Alle mussten sich dazu in ein mandäisches Zeremonialgewand, *Rasta* genannt, kleiden und ihren Kopf auf traditionelle Art bedecken. An beiden Tagen war das

Wetter nicht ideal heiß und die Wassertemperatur in der Pegnitz, dem Fluss, der durch Nürnberg fließt, alles andere als angenehm warm. Somit war es für alle Täuflinge eine Herausforderung, in das kalte Flusswasser zu steigen und darin unterzutauchen (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.5.2012).

Die Taufzeremonie im Wasser dauert pro Täufling ein bis zwei Minuten, beginnt mit einer allgemeinen Benetzung durch den Priester, gefolgt von einer dreimaligen Waschung der Stirn und dreimaligen Tränkung mit Flusswasser. Anschließend wird der/die TäuflingIn mit einem winzigen Myrthenkranz bekränzt, danach folgt eine kurze Handauflegung und die erste *Kušta* (das Geben der rechten Hand) (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011. und Alshairy 1975: 35), bevor der/die Täufling wieder aus dem Wasser steigt. Da Umziehen nicht gestattet ist, wurden viele der MandäerInnen, die sich der Taufe unterzogen, nach dem Verlassen des Flusses mit einer Decke umhüllt (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011). Danach setzten sich die Täuflinge der Reihe nach am Ufer auf Stühle, und der Priester vollzog weitere zeremonielle Handlungen, wie Salbung mit Sesamöl, eine neuerliche Tränkung mit Flusswasser aus einer Flasche, Handauflegung und weitere drei Male eine *Kušta*. Dazwischen betete der Priester immer wieder leise (vgl. ebd.).

Erst am Ende der Taufen darf der Priester die speziellen Kleidungs Vorschriften lockern und etwa den Mundschutz entfernen. Das Lösen der zahlreichen Verknotungen seiner Kleidung ist ebenfalls eine von den MandäerInnen kaum beachtete Zeremonie und wird von leisen Gebeten begleitet, wie überhaupt der Priester stets sehr leise spricht und auch auf mandäisch, sodass ihn die Gemeinde nicht versteht (vgl. Fotodokumentation Hochzeit 13.5.2012). Die Gläubigen kennen lediglich einige kurze Sätze auf Mandäisch, etwa die Aufforderung, ihren Taufnamen zu nennen (vgl. Interview Alshairy 10.10.2011).

Der erste getaufte Mann ist jeweils der Bräutigam, die erste getaufte Frau die Braut. Ihre weiße Taufkleidung (*Rasta*) unterscheidet sich nicht von der der anderen Täuflinge. Nach Beendigung der Taufe durfte sich das Brautpaar eine trockene *Rasta* anziehen, wobei die Braut auch noch einen verzierten Umhang umlegte (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.5.2012).

Unter den Täuflingen im August waren auch Kalsar und Sahar, die ich damals noch nicht kannte. Ich merkte mir aber ihre Gesichter, ebenso wie das ihres Vaters, der immer wieder in der ersten Reihe der ZuschauerInnen stand (vgl. Fotodokumentation Sonntag 7.8.2011).

Für die Hochzeitszeremonie bauten mandäische Männer schon vorher eine „Hochzeitshütte“ auf, die mit wenigen Schilfstäben „skizziert“ wird, eigentlich offen ist und nur ein Symbol für eine Hütte darstellt (vgl. ebd. und Fotodokumentation Hochzeit 13.5.2012). Zusätzlich wurde

in einem Partyzelt ein „Brautgemach“ eingerichtet, bestehend aus einem verzierten Schleier über einer Matte. Davor legt man/frau ein Tablett mit symbolischen Geschenken, darunter einen Spiegel, ein Johanneskreuz, Räucherstäbchen und Zuckerln (vgl. ebd.).

Eine mandäische Braut sollte bei der Hochzeit noch Jungfrau sein. Das war über Jahrhunderte wichtige Bedingung. Der Priester verweigerte, wenn seine Frau bei der vorgegebenen Untersuchung vor der Hochzeit die Jungfräulichkeit nicht für erwiesen hielt, die Trauung (vgl. Alsohairy 1975: 53, 56ff.). Für solche mandäische Hochzeiten gab es früher sogenannte Winkelpriester, also degradierte Priester (vgl. ebd.: 26, 53). Inzwischen berichtete mir Alsohairy, dass die Priester heute eine Möglichkeit hätten, für den Fall, dass die Braut keine Jungfrau wäre, bestimmte Veränderungen im Ritus vorzunehmen, und die Hochzeit trotzdem abhalten:

Aber wenn er es vorher weiß, dann ändert er die Zeremonie. [...] Aber wenn er es nicht weiß, und die Zeremonie wird in der alten Weise durchgeführt und nachher wird gezeigt, dass sie nicht Jungfrau ist, dann ist es für ihn dann wird er unrein. Aber wenn er es weiß, dann gibt er acht. (Interview Alsohairy 11.4.2012).

Nach den religiösen Vorschriften muss eine mandäische Hochzeit von drei Priestern abgehalten werden, darunter ein *ganzībrā*, also eine Art Bischof (vgl. Alsohairy 1975: 48). Aufgrund der heutigen Situation in der Diaspora ist es nur noch schwer möglich, drei Priester gleichzeitig an einen Ort zu bringen. In Europa gibt es nur in Schweden einen *ganzībrā* (vgl. McMurry 2011: 6). Der einzige Priester in Deutschland wohnt in Düsseldorf und ist nicht bereit, allein eine Hochzeit zu zelebrieren. Deshalb wurde ein einfacher Priester (*tarmīdā*) aus den Niederlanden geholt, der die Hochzeit alleine durchzuführen bereit war (vgl. Interview Alsohairy 5.7.2011).

Während der eigentlichen Hochzeitszeremonie, die wiederum etwa eine Stunde dauert, bleibt die Braut die meiste Zeit im Brautgemach, während der Priester, der „Vater“ (ein Mann, der verschiedene Mittlerfunktionen zwischen den Brautleuten übernimmt) und der Bräutigam sich meistens in der Hochzeitshütte aufhalten. Zu mehreren rituellen Handlungen müssen sie sich (einzeln oder gemeinsam) auch zum Brautgemach begeben (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011).

Seitens des Priesters lief alles wieder sehr leise ab. Ganz anders verhielt sich die mandäische Gemeinde. Zu Ehren des Brautpaares – und besonders der Braut – wurde, wie auch schon vorher während der Taufen, laut mit Trommeln und Schellen musiziert, gesungen und es wurden auch Freudenschreie ausgestoßen, um eine feierliche Stimmung herzustellen (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.5.2012). Der Priester wirkte dadurch keineswegs irritiert, obwohl er Musik als gläubiger Mandäer eigentlich ablehnen müsste (vgl. ebd.). Diese Musik, die weithin zu hören war, stellte auch einen Anziehungspunkt für zufällig

vorbei kommende NürnbergerInnen dar, die wissen wollten, was es da zu feiern gibt und warum da Menschen weiße tuchartige Gewänder tragen (vgl. ebd.). Bei beiden Hochzeiten (und natürlich Taufen) war ich darin eingebunden, den einheimischen ZuseherInnen zu erklären, wer da feiert und worum es geht. Denn die MandäerInnen als religiöse Gemeinschaft, die in Nürnberg eine Gemeinde errichtet hatte, waren ihnen nicht bekannt (vgl. ebd.).



Abb. 2 Flusstaufe in der Pegnitz



Abb. 3 Flusstaufe mit *Kuṣṭa*

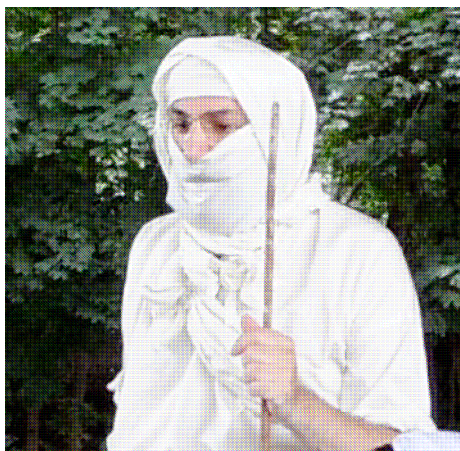


Abb. 4 Betender *Tarmīdā* während der Taufe



Abb. 5 Fortsetzung der Taufe am Ufer der Pegnitz



Abb. 6 Brautgemach und Brautgeschenke



Abb. 7 Religiöse Hochzeit in der Hochzeitshütte mit dem Bräutigam



Abb. 8 Das jungvermählte Paar wird gefeiert

5.1.3.3. Totenfeier

Im Oktober 2011 verstarb während meines Aufenthalts in Nürnberg eine dort lebende Mandäerin. Zur der am dritten Tag nach ihrem Tod stattfindenden Totenfeier durfte ich Sabih Alsohairy und seine Frau begleiten (vgl. Gedächtnisprotokoll Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011). Das Treffen fand in einer Halle statt, die einer assyrisch-christlichen Gemeinde in Nürnberg gehört, da die MandäerInnen für solche Zwecke keine eigenen Räumlichkeiten besitzen. Der Saal befindet sich im ersten Stock eines Hauses auf einem gewerblich genützten Gelände (vgl. ebd.). Er besteht aus einem größeren und einem kleineren Bereich, getrennt durch einige Säulen. Die Wände waren mit Sitzgelegenheiten – und zum Teil mit Tischen davor – bestückt, auf denen Mineralwasser in Flaschen, Becher und Plastikteller mit verschiedenen Nüssen und Datteln und außerdem Würfelzucker standen (vgl. ebd.). Später wurde von jungen Männern Kaffee und Tee angeboten. An der Wand waren Zetteln mit dem Taufnamen der Verstorbenen (als „Tochter von“ auch der ihrer Mutter), befestigt (vgl. ebd.).

Im größeren Abschnitt saßen die Männer (es waren am Ende etwa 60-70), die beim Eintreffen neuer Gäste ein Gebet sprachen und Gesten machten, die unserem Bekreuzigen ähneln (vgl. ebd.). Im kleineren Abschnitt trafen sich die Frauen. Beim Eintreffen wurde den Hinterbliebenen Frauen (in diesem Fall war es die Schwiegertochter) Anteilnahme ausgedrückt und alle bereits anwesenden Frauen begrüßt (vgl. ebd.). Danach unterhielt sich die Runde auf Arabisch. An der Gestik und Körpersprache erkannte ich, dass die Themen mit Trauer nichts zu tun hatten (vgl. ebd.). Bei den MandäerInnen ist Beklagen eines Todesfalls auch „unstatthaft“, da dem Körper der/des Verstorbenen keine Bedeutung zufällt, die Seele aber in die Lichtwelt eingehen wird. Um die Seele dabei zu unterstützen, werden die Totenfeiern abgehalten (vgl. Rudolph 1970: 439).

Während des Festes stellte mir Sabih Alsohairy einen mandäischen Arzt vor, der in Nürnberg und den Nachbarorten praktiziert. Um mich mit ihm unterhalten zu können, setzte ich mich in den Männerbereich zu Alsohairy und den Arzt. Niemand nahm daran Anstoß (vgl. Gedächtnisprotokoll Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011). Der Arzt, der einige Jahre jünger ist als ich und einer großen mandäischen Familie in Nürnberg angehört, von der inzwischen alle acht Geschwister und die Eltern da leben, erzählte mir, warum und wie er nach Deutschland kam, wie er seine Facharztausbildung hier abschloss und wie er seine Arbeit als Anästhesist nun gestaltet (vgl. ebd.). Zusätzlich sprachen wir über seine Gedanken zu den MandäerInnen und ihrer Zukunft in Deutschland und weltweit (vgl. ebd.) Er sieht die Zukunft der MandäerInnen eher pessimistisch und meinte, dass es sie in einigen Generationen nicht mehr geben würde (ebd.). Dieses Gespräch ist am ehestens als narratives Interview einzustufen

(vgl. Schlehe 2008 125f.). Eine Aufzeichnung fand jedoch nicht statt, da ich darauf nicht vorbereitet war und der Geräuschpegel im Raum wahrscheinlich diese auch nicht in verständlicher Form gewährleisten hätte (vgl. Gedächtnisprotokoll Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011).

5.1.4. Feste der Integration

MandäerInnen halten sich in vielerlei Hinsicht noch an religiöse Vorschriften aus der Zeit ihrer Ahnen und hinterfragen kaum, warum die Dinge so ablaufen müssen. Das Vorenthalten vieler Informationen durch die Priesterschaft hatte in früheren Zeiten auch eine Schutzfunktion vor Verfolgung durch Nachbarn aus anderen Religionen, denn Nichtwissende können keine Geheimnisse verraten (vgl. Interview Alsohairy 6.8.2011). Erst in den letzten Jahrzehnten im Irak wuchs das Interesse an Wissen zur eigenen Vergangenheit (vgl. Rudolph 1970: 457f.), und manche Gläubige gelangten inzwischen zu einer differenzierteren Einstellung und leben nicht mehr so streng nach den Regeln und essen etwa auch Rindfleisch (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012).

Auch an den Zeremonien gab es Veränderungen, auf die ich teilweise schon hinwies. Bei Totenfeiern werden heute auch nicht mehr die traditionellen Speisen gereicht (vgl. Interview Alsohairy 6.8.2011). Es besteht also seitens vieler MandäerInnen eine Bereitschaft zur Anpassung an veränderte Bedingungen.

Typische Zeichen, die die Eigenständigkeit der Gemeinde symbolisieren, sind für mich Musik und Tanz, die im praktischen Leben der Menschen eine bedeutende Rolle spielen.

In mancher Hinsicht kam es auch zu rituellen Veränderungen seitens der Priester, etwa wenn manche bereit sind, ohne einen *ganzībrā* eine Hochzeit durchzuführen. Darauf, ob die Priester für Neuerungen bereit sind, wird es in der Zukunft vermehrt ankommen, wenn die Religionsgemeinschaft überleben will. Denn es wird infolge der Anforderungen des Lebens in westlichen Ländern sicher noch weitere Anpassungen geben, mit denen die Gläubigen beginnen werden und die die Priesterschaft annehmen muss. Wenn sie sich dagegen sträubt, ist sie ein Integrationshindernis.

Ich halte die beobachteten MandäerInnen, trotz mancher noch archaisch wirkender Riten, für durchaus fähig, ihre Traditionen in vielerlei Hinsicht an ihre neue Lebenssituation anzugleichen. Dadurch zeigen auch diejenigen Mitglieder der Gemeinde, die (noch) nicht viel Umgang mit der deutschen Öffentlichkeit pflegen, eine Bereitschaft zum flexiblen Umgang mit ihrer Herkunft.

5.2. Integration in die Stadt Nürnberg

5.2.1. Integrationsrelevante Aussagen und Verhaltensweisen in Bezug auf Nürnberg

Familie Jabur ist ein wichtiger Bestandteil der mandäischen Gemeinde in Nürnberg. Besonders die Männer engagieren sich, wenn Zupacken gefragt ist. Der Sohn Leith war einer der hervorstechenden Mitarbeiter beim Aufstellen der Zelte für die Hochzeiten (vgl. Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.8.2012), und bei der Totenfeier sorgte er für warme Getränke (vgl. Gedächtnisprotokoll Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011). Ich traf ihn überall an, wo MandäerInnen zusammen kamen. Sein Verhalten kam mir eher zurückhaltend vor, obwohl Alsohairy meinte „Das ist eine spezielle Art von Familie, eine unglaublich spezielle Familie. Er (zeigt auf Sohn) kann auch gut Musik machen, er kann singen [...] er kann auftreten, er kann für uns singen und so was [...] Volkslieder! Irakische.“ (Familieninterview 7.5.2011) Und er trommelt auch gerne, dabei konnte ich ihn mehrmals beobachten (vgl. Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011, Sonntag 7.8.2011 und Hochzeit 13.5.2012). Das sind jedoch alles Aktivitäten innerhalb der mandäischen Gemeinde, aber doch außerhalb der Familie, und sie beweisen nur seine Eingebundenheit in die lokale MandäerInnengemeinde. Den Vater Aqeel sah ich auch bei allen drei Hochzeitsfeiern (der weltlichen und den religiösen) und bei der Totenfeier. Er zeigte sich weniger tatkräftig, beteiligte sich aber an den Gesprächen (vgl. ebd.). Die Mutter und die Töchter traf ich bei der weltlichen (im August 2011) und bei der religiösen Hochzeit im Mai 2012. Bei der religiösen Feier im August fehlten sie wegen eines Todesfalls in der nahen Verwandtschaft, der sich am Tag zwischen den beiden Festen im Irak ereignet hatte (vgl. ebd.). Die Großmutter sowie die Frau und Tochter von Leith waren ebenfalls bei diesen Anlässen zugegen und mitten im Geschehen (vgl. ebd.). Auch sie haben kaum Kontakte außerhalb der MandäerInnengemeinde.

Beruflich war die jüngere Tochter Ailh bei meinem Besuch bereits seit einem Jahr in einer Friseurausbildung am freien Arbeitsmarkt, die ältere Aatnaa arbeitete in einem Café (vgl. Familieninterview 5.7.2011). Sie haben durch ihre Arbeit zumindest beruflichen Kontakt mit NürnbergerInnen unterschiedlicher sozialer Milieus. Ihr Bruder Leith stand in einer Friseursausbildung bei AWO. Für die damals dreijährige Maya suchten sie zu dieser Zeit dringend einen Kindergartenplatz (vgl. ebd.). Sie sollte spielend Deutsch lernen, war aber bereits von drei Kindergärten wegen fehlender Sprachkenntnisse abgewiesen worden (vgl. ebd.). Alsohairy übersetzte mir eine Diskussion in der Familie: „Aber wir haben jetzt Probleme, da habe ich schon mit UNHCR gesprochen. Die Kleine bekommt keinen

Kindergartenplatz, das geht nicht! [...] Sie würden auch nichts bezahlen müssen, aber es ist kein Platz.“(ebd.) Als später nochmals die Rede auf das Problem kam, sagte er:

Ein Kindergarten sagt, sie kann kein Deutsch! Sie nehmen sie deshalb nicht. [...] Der andere Kindergarten sagt, die Mutter soll zwei Tage hier arbeiten, dann nehmen wir das Kind. Und die anderen Kindergärten sagen, wir nehmen nur die Leute in unserem Bereich. Nicht Kinder von außerhalb. [...] Sie [die Mutter] kann nicht, sie ist schwanger! (Familieninterview 5.7.2011)

Inzwischen wurde aber für Maya ein Platz gefunden, wie mir Ailh bei der Hochzeit im Mai 2012 mitteilte (vgl. Gedächtnisprotokoll Hochzeit 13.5. 2012).

Die Mutter Haifa traf ich bei der weltlichen Hochzeit, der Totenfeier und der Hochzeit im Mai an der Pegnitz (vgl. ebd. und Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011 und Totenfeier_Anästhesist). Auch ihr Verhalten weist auf gute Integration in die lokale MandäerInnengemeinde hin. Wie ihr Mann Aqeel musste sie aber ihren primären Integrationskurs wegen einer Krankheit abbrechen (vgl. Familieninterview 5.7.2011). Dadurch fehlen beiden ausreichende Deutschkenntnisse, um im Nürnberger Umfeld außerhalb ihrer mandäischen Umgebung aktiv zu kommunizieren. Sie sehen sich auch aufgrund ihres Alters kaum in der Lage, die deutsche Sprache noch zu lernen, doch sie betonen, dass sie sich in Deutschland und zu Hause und integriert fühlen.

Alle Mitglieder der Familie Hani, mit denen ich erstmals im Oktober 2011 sprach, wiesen zu diesem Zeitpunkt schon bessere deutsche Sprachkenntnisse auf (vgl. Familieninterview 9.10.2011). Beim Familieninterview beteiligten sich die Erwachsenen noch kaum (vgl. ebd.). Als ich die Eltern in den Integrationskurs begleitete, bemerkte ich anhand ihrer Antworten auf durch den Lehrer gestellte Fragen, dass sie weit mehr verstanden und auch formulieren konnten, als es meinem ersten Eindruck entsprach (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011). Sameer, der Vater ist gelernter Automechaniker und Goldschmied und möchte Beschäftigung in einer Nürnberger Firma finden. Die Mutter Nahidah betreute bisher den Haushalt und die Kinder. Beide waren im Oktober gut in der Lage, Angebote günstiger Lebensmittel in verschiedenen Kaufhäusern herauszusuchen, wie mir Nahidah mitteilte, als sie sich, bevor wir gemeinsam zum Deutschkurs aufbrachen, zum Putzen eben gekaufter Radieschen zu mir setzte (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011). Der Deutschkurs ermöglicht ihnen somit, mit der bescheidenen Sozialhilfe besser auszukommen und steigert nach dessen Abschluss ihre Chancen am Arbeitsmarkt⁵⁹.

⁵⁹ Aus verschiedenen Quellen geht hervor, dass Kontingentflüchtlingen im Unterschied zu einzeln eingereisten AsylwerberInnen eine Arbeitserlaubnis erteilt wird (vgl. etwa Musharbash 2009).

5.2.2. Integration in die Wirtschaft der Städte Nürnberg und Fürth⁶⁰

Bei Erkundungsgängen durch die Stadt kamen wir auch zu einigen mandäischem Goldschmiede. Wie oben angeführt, ist das im Irak ein mandäischer Traditionsberuf, den viele Männer und auch einige Frauen zumindest neben anderen Professionen erlernt hatten. Diese Goldschmiede hatten es bereits geschafft, in Deutschland ein eigenes Geschäft aufzubauen (vgl. auch Interview Alsohairy 10.10.2011). Auch diejenigen unter ihnen, die nicht sehr gut deutsch sprechen, sind infolge dieser Tätigkeit in die Berufswelt integriert. Karim sagte: „Das ist ein Familienbetrieb, auch meine Frau arbeitet da, zusammen mit mir.“ (Interview Goldschmied Karim 11.10.2012) Und auf die Frage, ob er zufrieden sei, meinte er: „Besser als nichts. Keine Arbeit zu haben ist sehr schlimm. Hier in Deutschland muss man arbeiten.“ (ebd.) Später fragte ich, ob er sich in Deutschland zuhause fühlte. „Das ist meine Heimat, mein Land! Als ich im Irak lebte, das war kein Leben“ Weil er – so wie auch seine Frau – nicht sehr gut deutsch spricht und mit der lateinischen Schrift auch Probleme hat, besitzen die Eltern, im Gegensatz zu den Kindern, noch nicht die deutsche Staatsbürgerschaft (vgl. ebd.), aber sie haben ein Geschäft und sie fühlen sich nach eigener Aussage – wie auch Familie Jabur – hier zu Hause.

Der andere Goldschmiedeladen, den wir besuchten, war großzügiger gestaltet. Die mandäische Geschäftsführerin sprach ausgezeichnet deutsch und machte einen sehr gut angepassten Eindruck. Sie lebte auch schon sehr lange in Deutschland und gab an, „viele deutsche Freundinnen“ zu haben (vgl. Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011).

Bei Internetcafés besitzen MandäerInnen in Nürnberg und der Nachbarstadt Fürth fast ein Monopol (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011). Zwei davon besuchte ich in Begleitung von Alsohairy. Beide werden von akademisch gebildeten Mandäern betrieben, die in ihren erlernten Berufen in Nürnberg keine Arbeit finden konnten. In Fürth arbeitet auch die Ehefrau mit. Sie stand hinter der Theke, als wir eintrafen und rief sofort ihren Mann, als sie Alsohairy kommen sah. Der Betreiber ist gelernter Marineingenieur und auch Goldschmied und kann mit diesem Betrieb seine Familie ernähren, ohne entfernt von ihr arbeiten zu müssen. In einem Nebenraum ist ein kleines Juweliergeschäft eingerichtet. Seine Kinder, die zum Teil das Gymnasium besuchen, zum Teil auf dem zweiten Bildungsweg das Abitur anstreben, helfen bei EDV-Arbeiten mit (vgl. Gedächtnisprotokoll Internetladen Fürth 13.10.2011). Er selbst war, wie mir Alsohairy am Rückweg berichtete, der Gründer des ersten Nürnberger

⁶⁰ Fürth gilt als Zwillingstadt von Nürnberg, und beide sind über eine U-Bahnlinie direkt verbunden. Sie sind inzwischen fast zusammengewachsen.

MandäerInnenvereins und auch längere Zeit dessen Vorsitzender, später, als Alsohairy diese Funktion übernommen hatte, sein Assistent.

Der Betreiber eines anderen Internetcafés, hatte im Irak ein philosophisches Studium absolviert und damit am deutschen Arbeitsmarkt keine Chance. Er ist der Schwiegersohn von Sabih Alsohairy (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011). Mit dem Internetcafé ist er zwar selbstständig, kann sich aber keine Angestellten leisten, sodass Brüder und Schwager stundenweise mitarbeiten (vgl. Gedächtnisprotokoll Internetcafé 11.10.2011). Die Einnahmen setzen sich aus vielen kleinen Beträgen für Internetbenutzung, Snacks und Auslandstelefonate (überwiegend durch migrantische NürnbergerInnen) zusammen, wie ich in den circa vierzig Minuten, die ich mich im Lokal aufhielt, beobachten konnte (vgl. ebd.). Hinter der Theke stand ein Bruder des Besitzers, der zu derselben Großfamilie gehört, wie der weiter oben erwähnte Arzt, und als letzter seiner Familie nach Deutschland gekommen war. Er berichtete mir, dass er gelernter Goldschmied wäre und deshalb hier auch mit Goldschmiedewaren Handel betreibe, was an den Ausstellungsstücken in der Auslage zu erkennen war (vgl. ebd.). – Auch diese mandäischen Familien sind durch ihre Läden in die Nürnberger Wirtschaft integriert, haben durch ihre Arbeit immer wieder Kontakt mit Deutschen, verbringen ihre Freizeit aber fast ausschließlich mit MandäerInnen.

Die mandäischen Automechaniker, die Jahrzehnte lang als ArbeitsmigrantInnen in Kuwait Werkstätten betrieben hatten, mussten nach der irakische Invasion in Kuwait dieses Land verlassen, konnten aber im Irak nicht mehr Fuß fassen und wandten sich nach Europa (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Alsohairy erzählte: „Und die meisten [gingen] nach Deutschland. Aber nicht nur nach Deutschland, überallhin, einige sind hier. Alle mandäischen Automechaniker hier waren in Kuwait“ (ebd.). Warum gerade so viele nach Deutschland kamen, erzählte mir ein Karosseriespengler aus den mandäischen Autowerkstätten in Nürnberg. Er spricht nur sehr schlecht deutsch und erklärte es mir so: „Meine Urgroßopa und meine Mutter, Vater von meiner Mutter war 1976 hier. [...] für fünf Jahre und dann zurück nach Kuwait. Und sagen: ist ein gutes Land und so.“ (Interview Automechaniker 12.4.2012) Als sie im Irak nicht mehr leben konnten, beschlossen sie, es in Deutschland „dem guten Land“ zu versuchen. Die Werkstätten befinden sich in einem großen Gewerbegebiet, dort wo auch der Saal liegt, in dem die MandäerInnen ihre Totenfeiern abhalten. In Kuwait hatten sie nur für Mercedes gearbeitet, hier in Nürnberg reparieren sie alle Automarken (vgl. ebd.). Als Steuerzahler und durch den Kontakt mit ihren Kunden sind sie ebenfalls in die lokale Wirtschaft integriert.

5.2.3. Sonderfälle: migrantische Parallelwelten und Segregation in der Schule

Neben der alleinigen Integration in die mandäische Gemeinde Nürnberg, wie es bei den Eltern der Familie Jabur und manchen MandäerInnen der älteren Generation der Fall ist, sind manche erst seit kurzem in Nürnberg wohnende MandäerInnen vor allem in die eigene soziale und kulturelle Umgebung integriert. Damit meine ich Situationen, in denen Menschen noch kaum Kontakte mit der Mehrheitsbevölkerung haben, weil sie zwar regelmäßig außerhalb der Familie Aktivitäten nachgehen, aber diese Kontakte auf eine begrenzte Zahl und Zeit sowie bestimmte Gruppen eingeschränkt sind.

Dies betraf etwa die Eltern der Familie Hani aus dem Kontingentprogramm, die bei meinen Besuchen noch im Integrationskurs waren, wo sich der Kontakt auf MigrantInnen aus Ländern, die andere als lateinische Schriftzeichen benutzen, beschränkte. Die Beziehungen zur lokalen Bevölkerung und anderen Zuwanderern in Nürnberg Bürgern waren noch eingeschränkt (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011).

Bis zu einem gewissen Grad betraf diese Einengung der Interaktionen auch ihre Kinder. Sahar war bei meinem ersten Besuch noch in einer Spezialklasse für Kinder von Einwanderern, wie es sie nur in Bayern gibt (vgl. Unger 2011). Nach Angaben ihrer Lehrerin kam jede ihrer Klassenkolleginnen aus einem anderen Land (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Sahar 13.10.2011). Bei meinem zweiten Interview mit der Familie berichtete sie stolz, dass sie nun in einer Regelschule mit weniger MigrantInnen wäre (vgl. Familieninterview 10.10.2011). Mit diesem Übertritt zum Halbjahr war ihr der Schritt heraus aus der Abgeschiedenheit von den anderen Kindern in der Klasse gelungen.

Ihr Bruder Faez ist in seiner Berufsschulklasse ebenfalls nur mit Kindern aus MigrantInnenfamilien (in diesem Fall AussiedlerInnen aus Osteuropa) und unbegleiteten jungen Asylwerbern aus afrikanischen und asiatischen Ländern zusammen (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Faez). Am Nachmittag steht er mehrmals pro Woche in praktischer Ausbildung bei AWO, wo ebenfalls überwiegend MigrantInnen beschäftigt sind. Er braucht aber, um sein Berufsziel (er muss sich zwischen Maler, Tischler oder Koch entscheiden) zu erreichen, einen positiven Hauptschulabschluss, zu dessen Gelingen er spezielle Förderung benötigt (vgl. ebd. und Familieninterview 9.10.2011). Er betonte, dass er sich jedenfalls voll in die deutsche Gesellschaft integrieren möchte: „Ich will jetzt meine Ausbildung schaffen, und dann so einen Job finden und dann Führerschein machen und ein Auto kaufen.“ (vgl. Familieninterview 9.10.2011). Nebenbei mischt er sich aber schon jetzt gerne unter die Mehrheitsbevölkerung und berichtete mir: „Wir haben jetzt Volksfest [...], es ist hier in Nürnberg. [...] Kennen sie

Düssel-Teich? [...] man kann dort auch grillen und so. Und im Doku-Zentrum ist jetzt Volksfest, ein großes Volksfest. Das ist sehr schön“ (Familieninterview 11.4.2012).

Auch aus der Familie Jabur ist zumindest Leith in einer Ausbildung bei AWO (vgl. Familieninterview 5.7.2011), also im Wesentlichen in Gesellschaft anderer MigrantInnen. Doch sogar er lebt vorwiegend in einer mandäischen und migrantischen Umgebung.

5.3. Das Ausmaß der Integration der MandäerInnen in Nürnberg: eine lokale Perspektive

Da die MandäerInnen über ganz Nürnberg verstreut leben, war ich nicht in der Lage, solche Personen zu treffen, die an keinen Veranstaltungen der Gemeinde teilnehmen. Ich konnte aber die Lebenssituation einiger MandäerInnen beleuchten, deren soziale Einbindung in die eigene Gemeinschaft sehr gut zu gelingen sein scheint, die aber in die Stadtgemeinschaft kaum eingegliedert sind, wenn von gelegentlichen Arztbesuchen abgesehen wird, wie es bei den Eltern der Familie Jabur der Fall sein dürfte (vgl. Familieninterview 5.7.2011). Auch fielen mir bei verschiedenen Veranstaltungen bestimmte ältere MandäerInnen mehrmals auf, die sicher schon im Pensionsalter sind und deren Namen ich nicht erfuhr. Ihre Teilnahme kann ich auch als Zeichen ihrer guten sozialen Versorgung in die lokale MandäerInnengemeinde bezeichnen. Sie stehen aber sicher nicht mehr im Arbeitsprozess und werden sich in der Nürnberger Öffentlichkeit eher nicht mit ähnlicher Sicherheit bewegen können. Daher handelt es sich meiner Meinung nach um eine Integration in eine spezielle Parallelwelt (vgl. Lanz 2009: 107) und nicht um „Einlassen in die deutsche Gesellschaft“, wie es der Nationale Integrationsplan (NIP) fordert, auch wenn sich die Betroffenen bereits in Deutschland zuhause fühlen. Der NIP erwartet von MigrantInnen Folgendes:

Maßgebend ist zum einem die Bereitschaft der Zugewanderten, sich auf ein Leben in unserer Gesellschaft einzulassen, unser Grundgesetz und unsere gesamte Rechtsordnung vorbehaltlos zu akzeptieren und insbesondere durch das Erlernen der deutschen Sprache ein sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zu Deutschland zu setzen. (NIP 2007: 13)

Andere MandäerInnen, die erst relativ kurze Zeit in Deutschland leben und verschiedene Ausbildungen absolvieren, etwa in Integrationskursen und Schul- und Berufsausbildungen in eigenen MigrantInnenklassen agieren ebenfalls in Parallelwelten, auch wenn sie Anstrengungen unternehmen, näher an den deutschen Alltag heranzukommen (vgl. Abschnitt 5.1.2., S. 66ff.).

Die Verantwortung dafür liegt aber nicht ausschließlich bei den MigrantInnen, die mit der Teilnahme an Bildungseinrichtungen doch ihre Bereitschaft zur Integration bekunden. Der Freistaat Bayern führt in seinen Grund- und Hauptschulen Übergangsklassen für Migrant-

Innen (vgl. Unger 2011), in denen diese die deutsche Sprache lernen sollen und an das Regelschulsystem herangeführt werden. Wenn Kinder in solche Klassen kommen, befinden sie sich auch in der Schule in einer separierten Gesellschaft, obwohl die gemeinsame Sprache Deutsch ist. Ich möchte aber nicht bezweifeln, dass in diesen Klassen auch gute Arbeit geleistet wird. Sahar erzählte über ihre Schule: „Ja, ich habe schon in der Schule viele Freunde. Sie kommen aus Russland, aus Italien, und sie sprechen alle deutsch“ (vgl. Familieninterview 9.10.2011). Nach Aussage ihrer Lehrerin gehörte jedes der 19 Mädchen in der Klasse einer anderen Nationalität an (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Sahar 13.10.2011). Inzwischen konnte Sahar in eine Regelschule übertreten, wie sie mir im April 2012 stolz berichtete (vgl. Familieninterview 11.4.2012.)

Auch außerhalb der Schule sprach Sahar damals schon viel deutsch, auch mit ihrem kleinen Neffen und am Spielplatz „Da unten, unsere Nachbarn [...] ich geh’ immer nach unten und spiele mit ihnen. Die sind auch aus dem Irak. Aber die sprechen nicht gut arabisch. Also wir sprechen immer deutsch mit ihnen“ (ebd.).

Mandäische Kinder, die in Deutschland geboren sind oder vor dem Schuleintritt ins Land kamen, wachsen in der Regel schon mit der deutschen Sprache auf und sind in der Schule nicht durch Sprachprobleme am Fortgang gehindert. Ihrer Umgebung ist ihre orientalische Herkunft (bzw. die Herkunft ihrer Eltern) wahrscheinlich gar nicht bewusst. Der Schuldirektor (der gleichzeitig sein Englischlehrer war) und die Klassenlehrerin des achtjährigen William waren sehr verwundert, dass ihr Schüler Mitglied einer Minderheitenreligion aus dem Nahen Osten ist (vgl. Gedächtnisprotokoll William Schule 12.10.2011). Nach ihren Angaben sei er völlig in den Klassenverband integriert (ebd.). Diesen Kindern stehen alle Chancen offen, die das deutsche Bildungsprogramm bietet.

Erwachsenen fällt es in der Regel schwerer, eine neue Sprache zu lernen. Ich lernte einige MandäerInnen kennen, die aufgrund ihres Berufes gut in die deutsche Gesellschaft integriert sind. Da sind etwa die GoldschmiedInnen und BetreiberInnen von Internetläden, die für ihre Gruppe typische Beschäftigungen aufnahmen und auch Steuern zahlen. Indem sie sich selbstständig machten, kamen sie auch einer etwas fragwürdigen Forderung nach, die „bildungs-politische Ansätze [...] mit Wirtschaftspolitik verknüpft, die auf eine unternehmerische Selbstständigkeit von Einwanderern setzt“ (Lanz 2009: 114). An den beiden Internetladen-Betreibern fiel mir auf, dass beide eigentlich hochgebildet sind, Hochschulabschlüsse aufweisen, in Nürnberg (und Fürth) aber in Berufen arbeiten, die deutlich weniger Qualifikationen erfordern. Nach rezenten Aussagen von Alsohairy (vgl. Interview Alsohairy 10.10.2011) und denen in seiner Dissertation (Alsohairy 1975: 10) und auch den älteren Erfahrungen von

Rudolph (1970: 453) sowie indirekt auch nach Buckley (2002: 23), ist der AkademikerInnenanteil unter den irakischen MandäerInnen sehr hoch. Die in Nürnberg lebenden mandäischen AkademikerInnen fanden – mit Ausnahme des oben beschriebenen Arztes – keine adäquate Beschäftigung. Manche leben, da sie für sich keine brauchbaren niedriger qualifizierten Beschäftigungen finden konnten, auch von der Sozialhilfe. Dabei hätten sie gute Englischkenntnisse vorzuweisen: „Vor dem Krieg war das [im Irak] genauso wie in England, sie haben nur auf Englisch unterrichtet und studiert“ (Interview Alsohairy 10.10.2011). Die meisten von ihnen sind AbsolventInnen naturwissenschaftlicher und technischer Studien. Die Gattin von Sabih Alsohairy ist beispielsweise ausgebildete Biologin mit Berufserfahrung im Irak, lebt in Nürnberg aber mangels entsprechender Möglichkeiten als Hausfrau. Diesen MandäerInnen kann an ihrer fehlenden Integration in die deutsche Berufswelt sicher nicht die alleinige Schuld zugewiesen werden.

Manchen, nicht nur vielen akademisch gebildeten, MandäerInnen fehlen die nötigen deutschen Sprachkenntnisse, da sie schon zu einer Zeit nach Deutschland einreisten, als Integrationskurse für Neuangekommene noch nicht verpflichtend und auch nicht in ausreichendem Maß verfügbar waren. Wenn ihr Aufenthaltstitel schon älter als zwei Jahre ist, erlischt die Berechtigung zu den derzeit angebotenen Kursen (vgl. Zuwanderungsgesetz 2007: §§ 43, 44, 44a).

Alsohairy berichtete mir auch, dass er mit Vorsprachen bei Ämtern für ältere MandäerInnen, die schon vor längerer Zeit (etwa vor zehn und mehr Jahren) nach Deutschland gekommen waren, aber zu dieser Zeit keinen Integrationskurs bekommen hatten, Kurse erreichen will. Sie sollen auch denjenigen die Chance auf Erlernen der deutschen Schriftsprache bieten, die auch in ihrer Umgangssprache Arabisch nicht gut gebildet sind, weil sie in ihrer Herkunftsregion nur wenige Schulstufen absolvierten. „Die meisten haben schon eine Schule besucht, aber einige nicht. Dafür gibt es vielleicht Gründe. Kann ich auch nicht genau sagen. [...] Oder sie haben nur 2, 3 Klassen besucht und dann konnten sie nicht mehr weiter. Warum kann ich nicht sagen“ (Interview Alsohairy 10.10.2011). Alsohairy wünscht sich, dass für sie Deutschkurse eingerichtet werden: „Ich habe das schon besprochen, dann sollte ich die Ideen aufschreiben, wie ich mir das vorstelle, und so. Aber es kam nicht dazu.“ (ebd.) Diese Menschen sind in der Nürnberger Öffentlichkeit behindert, die viel über Schrift mitteilt. Sie können sich zum Teil mündlich mit einfachen Formulierungen verständigen, bräuchten aber auch ein Sprachzertifikat, um die deutsche Staatsbürgerschaft beantragen zu können.

Dazu sagte mir der Karosseriespengler: „Arabisch auch nicht gut schreiben. [...] In Kuwait viele Probleme, dort lernen sie den Koran auch. [...] Koran! Gefährlich für mich!“ (Interview

Automechaniker 12.4.2012). Damit wollte er mir sagen, dass der Schulunterricht in Kuwait, wo er seine Kindheit verbracht hatte, auf den Koran aufbaut, was MandäerInnen naturgemäß ablehnen. Im Deutschkurs in Deutschland war er mit dem Schreiben auch überfordert und brach ihn ab, da es sich nicht um einen Alphabetisierungskurs handelte. Deshalb hat er, obwohl er schon über zehn Jahre im Land ist, keine Chance auf die Einbürgerung: „Nur deutsches Passport für meine Kinder. Nur bei mir und meiner Frau nicht“ (ebd.).

Wie schon mehrmals erwähnt, streben die meisten MandäerInnen die Einbürgerung in Deutschland an. Im Vergleich zu ArbeitsmigrantInnen hegen sie keine Rückkehrabsichten und sehen Deutschland als ihr neu gewonnenes Heimatland. Das bestätigten mir alle von mir danach befragten GesprächspartnerInnen (vgl. Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011 Internetcafé 11.10.2011, Internetladen Fürth 13.10.2011, Interview Alsohairy 10.4.2012). Diese Menschen sind teilweise sehr gut integriert oder haben eine tiefe Beziehung zu Deutschland aufgebaut, weil sie hier ihren Lebensmittelpunkt sehen. Sie betrachten Integration nicht bloß als eine Sache von Sprache und Einkommen durch Erwerbsarbeit, sondern finden, dass es dabei auch um die emotionale Beziehung zu einem Land geht. Dies betreffe vor allem ältere MandäerInnen, wie mir Alsohairy mehrfach zu verstehen gab (vgl. Interview Alsohairy 10.4.2012).

6. Integration von MandäerInnen aus der Sicht der Mehrheitsbevölkerung und deren Wissen über die MandäerInnen

In diesem Kapitel möchte ich zeigen, wie weit mandäische SchülerInnen aus Sicht ihrer LehrerInnen in ihre Klassen integriert sind und das in Relation setzen zu dem, was die Lehrpersonen über die Identität der SchülerInnen wissen und wie sie damit umgehen.

6.1. Darstellung meiner Besuche in verschiedenen Schultypen

6.1.1. Die Grundschule von William

Gemeinsam mit Sabih Alsohairy besuchte ich im Oktober 2011 die Schule seines damals achtjährigen Enkels William. Zuerst wandten wir uns an den Rektor, um uns vorzustellen und um Genehmigung zur Befragung weiterer LehrerInnen zu ersuchen (vgl. Gedächtnisprotokoll William Schule 11.10.2011).

Nachdem wir erklärt hatten, dass uns interessiert, ob bekannt sei, dass William Mandäer sei und wie viel Wissen über MandäerInnen bei den Lehrpersonen vorhanden wäre, übergab Alsohairy dem Rektor eine zweiseitige Informationsbroschüre über die MandäerInnen, die er sehr gewissenhaft las. Da darin an vorderer Stelle erwähnt ist, dass diese Religionsgemeinschaft nicht missioniert, sah er in uns auch keine Bedrohung und zeigte sich interessiert. Er hatte von den MandäerInnen noch nie gehört und auch nicht gewusst, dass William, ein Schüler, den er in Englisch unterrichtet, Mandäer ist. Weil an dieser Schule Kinder aus circa dreißig Nationen unterrichtet würden, müssten alle gleich behandelt werden (vgl. ebd.). William wäre ein engagierter Schüler, der in den Klassenverband gut integriert sei. Da es für seine Religion keinen Religionsunterricht gäbe, müsse er den Ethikunterricht besuchen. Deshalb nannte er uns den Namen der Ethiklehrerin, mit der wir auch über die MandäerInnen reden könnten. Da gerade Pause war, brachte uns der Rektor zur Klasse von William, vor deren geöffneter Tür gerade die Klassenlehrerin stand. Auch sie kannte die MandäerInnen nicht, verwies uns ebenfalls an die Ethiklehrerin, da diese eben im Unterricht verschiedene Religionen vorstellen würde. Wir sollten sie über diese Glaubensgemeinschaft informieren. Sie bezeichnete William als „sehr gut integriert und in Mathematik und Deutsch, wo sie ihn unterrichtete, als sehr fleißig“ (ebd.). Dann kam William an die Tür und wir begrüßten ihn kurz. Er zeigte kein besonderes Interesse daran, was wir hier taten. Schließlich nannte uns die Klassenlehrerin noch den Raum, in dem wir die Ethiklehrerin antreffen müssten. Leider hatten wir dort keinen Erfolg und verließen die Schule ohne zu erfahren, was sie über MandäerInnen weiß.

6.1.2. Die Berufsschule von Faez

Die Berufsschule von Faez liegt nur wenige hundert Meter von der Schule von William entfernt an derselben U-Bahnstation. Zu seiner Klasse wurde ich von seinem Vater Sameer gebracht, der sich an einer Gangtür, wenige Meter neben dem Klassenzimmer verabschiedete (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Faez 13.10.2011). Auch dort war gerade Pause und wir hatten uns gegen den Schülerstrom einige Stockwerke über die Treppe hinaufgeschlängelt.

In der geöffneten Klassentür standen zwei etwa dreißigjährige Lehrkräfte, eine Frau und ein Mann (vgl. ebd.). Ich stellte mich und meine Forschung kurz vor und fragte, ob sie von den MandäerInnen gehört hatten. Nein, hatten sie nicht. Über Faez waren sie auch sonst nicht gut informiert, denn sie waren verwundert, dass er nicht im Flüchtlingsheim für unbegleitete minderjährige Asylwerber wohnte. Auch meinten sie, dass er noch nicht sehr gut Deutsch spräche, es war ihnen aber nicht klar, dass er noch keine zwei Jahre in Deutschland lebte. Die Aufgabe der Frau war es eigentlich, die Schüler (es waren in der Klasse nur Burschen) in sozialpädagogischen Belangen zu unterstützen, etwa bei Bewerbungen (vg. ebd.). Dann kam ein weiterer junger Mann, der Mathematiklehrer, hinzu, der in Vertretung der Deutschlehrerin die nächste Unterrichtsstunde abhalten sollte. Auch er kannte die MandäerInnen nicht. Er hatte nichts gegen meine teilnehmende Beobachtung seines Unterrichts. Inzwischen trafen die zehn an diesem Tag anwesenden Jugendlichen ein und nahmen an der Fensterseite der Klasse und in der Mitte ihre Plätze ein. Faez und ein zweiter Junge (später erfuhr ich, dass er ein irakischer Yezide ist) setzten sich in die letzte Reihe. Vorne saßen zwei blonde Burschen, die akzentfreies Deutsch sprachen. An Bemerkungen des Lehrers erkannte ich, dass sie deutschstämmige Aussiedler aus Osteuropa waren. Dahinter saßen zwei Schwarzafrikaner. An der Fensterwand saßen Burschen mit unterschiedlichen Akzenten aus verschiedenen Kontinenten. Ich setzte mich an die Türseite, wo keine Schüler waren. Der Lehrer begann den Unterricht mit der Erklärung des Dividierens auf dem Niveau der dritten Volksschulklasse und rechnete mit höchstens dreistelligen Zahlen. Er konnte die Rechenmethode aber nicht schlüssig erklären. Zwischendurch ließ er die Burschen auch kopfrechnen. Einer der Jugendlichen schlief ungestört mit dem Kopf auf der Tischplatte, was der Lehrer völlig ignorierte. Dann meldete sich ein anderer und stellte seine Version des Dividierens vor, die sich durch eine andere Art des Anschreibens unterscheidet. Anschließend legte der Lehrer einige Blätter mit Rechnungen aus, von denen die Burschen sich die für ihr Niveau angepassten nehmen sollten. Faez suchte sich die schwierigsten aus (sechs- bis achtstellig durch drei- bis vierstellig). Er konnte sie aber nicht lösen und ging zu dem Jugendlichen, damit dieser ihm seine Methode genauer zeigt. Auch mit dessen Hilfe gelang ihm die Lösung nicht. Schließlich wagte ich es,

ihm meine Hilfe anzubieten. Wir rechneten eine Division und multiplizierten als Gegenprobe. Inzwischen war der schlafende Schüler vor uns aufgewacht und wollte wissen, wer ich sei und woher ich käme. Dann wollte er (und auch Faez) was über Österreich und Wien wissen. Ich wollte den Unterricht nicht länger stören und verabschiedete mich bald mit einem sehr eigenartigen Gefühl über Lehrinhalte, Engagement und Lernerfolge in diesen Klassen.

6.1.3. Die Übergangsklasse von Sahar in einer Grund- und Hauptschule

Die Schule, die Sahar im Oktober 2011 besuchte, lag am Stadtrand, an der Endstelle der U-Bahn. Ich sollte zur abgemachten Zeit vor ihrer Klasse warten, bis der Unterricht vorbei war. Dann wollte ihre Klassenlehrerin mit mir sprechen. Als ich davor stand, liefen am Gang ein Bub und ein Mädchen herum, etwa acht- bis zehnjährig, die miteinander arabisch sprachen (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Sahar 13.10.2011). Am Schild neben der Klassentür stand der Name der Klassenlehrerin und „Ü 5-6“, für „Übergangsklasse, fünfte bis sechste Stufe“ (vgl. Unger 2011). Als die Schülerinnen (es waren nur Mädchen) aus der Klasse strömten, fiel mir Sahar auf. Sie kam zum Schluss mit der Lehrerin. Ich begrüßte beide und erklärte der Lehrerin mein Anliegen. Dann setzten wir uns auf eine Bank gleich neben der Tür. Die Klassenlehrerin wusste, dass Sahar Mandäerin ist, und sie wusste auch über MandäerInnen allgemein Bescheid, denn sie unterrichtete Ethik und hatte ihrer Klasse im Unterricht auch diese Religion vorgestellt (vgl. ebd.). Die Integration von Sahar in der Schule bezeichnete sie als sehr gut. Sie meinte aber, dass, obwohl sie sich sehr bemühte, die deutschen Sprachkenntnisse von Sahar, vor allem beim Schreiben, noch nicht ausreichen würden, um innerhalb der regulären Schullaufbahn in ein Gymnasium übertreten zu können. Sie hielt es aber für möglich, dass Sahar später auf dem zweiten Bildungsweg das Abitur nachholen könnte, um ihren Berufswunsch Zahnärztin zu erreichen. Mir fiel auf, dass Sahar sonst besser deutsch sprach, als sie es hier neben ihrer Lehrerin beweisen konnte. Ich wollte dann noch etwas über diese Schule erfahren, denn laut Homepage hatten in diesem Schuljahr von den 335 SchülerInnen der Hauptschule (Mittelschule) 284 Migrationshintergrund (vgl. Schulprofil 2012). Nachdem ich mich von der Lehrerin verabschiedet hatte, ging ich mit Sahar die Treppe hinunter, wo schon ihre Freundinnen warteten, mit denen sie sofort auf Deutsch über ihre Pläne für den Nachmittag sprach. Ich ging somit alleine zur U-Bahn (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Sahar 13.10.2011).

6.1.4. Der Integrationskurs von Nahidah und Sameer

Schon als ich das Interview mit seiner Familie durchführte, lud mich Sameer ein, ihn und seine Frau in den Integrationskurs zu begleiten (vgl. Familieninterview 9.10.2011). Es wurde abgemacht, dass ich um die Mittagszeit des Folgetages wieder in ihre Wohnung kommen sollte, um dann gemeinsam mit ihnen zum Kursort zu gehen (ebd.). Ich fand mich also rechtzeitig bei der Familie ein, wo die Frau noch Vorbereitungen für das Abendessen der Familie zu treffen hatte. Dazu setzte sie sich zu mir und erzählte mir in gebrochenem Deutsch von günstigen Angeboten im Supermarkt. Dann erklärte mir Sameer anhand des Kursskriptums den Aufbau des Integrationskurses, der noch bis zum März 2012 dauern sollte (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011). Wir gingen anschließend den kurzen Weg bis zu dem Evangelischen Bildungszentrum, in dem der Kurs stattfand. An der Rezeption stellte ich mich vor und trug mein Anliegen vor. Ich wurde problemlos zugelassen, und wir fuhren mit dem Lift in den dritten Stock, wo Nahidah gleich auf eine Ecke zusteuerte, wo schon eine Kursteilnehmerin wartete, mit der sie sofort auf Arabisch eine Unterhaltung begann (vgl. ebd.). Als der Kursleiter kam, gingen wir alle in den Unterrichtsraum, und ich trug ihm mein Anliegen vor. Er akzeptierte meine Teilnahme, meinte aber, dass es im Kurs nicht um MandäerInnen gehe, was ich natürlich wusste, und sagte, ich solle mich gleich zu Sameer setzen. Insgesamt fanden sich etwa zehn KursteilnehmerInnen ein (zwei davon kamen erst später dazu), darunter mit Sameer drei Männer und auch zwei Frauen mit Kopftuch, eine hatte einen kleinen Buben mit Hörgeräten dabei. Das Alter der TeilnehmerInnen schwankte meiner Meinung nach zwischen dreißig und sechzig Jahren (vgl. ebd.). Der Lehrer wies gleich zu Beginn darauf hin, dass es sich hier um einen Kurs mit 900 Stunden handelte, weil die TeilnehmerInnen weder die Sprache, noch die lateinische Schrift gekonnt hatten. Dann erklärte er, welche Ziele erreicht werden sollten. Idealerweise sollte am Ende die Sprachkompetenz B1 stehen⁶¹. Danach beschrieb er auch den 45-stündigen Orientierungskurs, malte als Beispiel dessen Inhalte eine Skizze von Deutschland an die Tafel und ließ die TeilnehmerInnen der Reihe nach die Nachbarländer aufzählen. Dabei merkte ich, dass sich Sameer schon recht gut auskannte (vgl. ebd.). Anschließend wurde die Hausübung besprochen. Aus drei Reihen von Wortgruppen hatten sinnvolle Sätze gebildet werden müssen. Auch dabei überraschte mich Sameer mit klugen Kombinationen. Nahidah beteiligte sich ebenfalls und musste noch bei ihrer Sitznachbarin mithelfen. Als der Kursleiter hinausging um Kopien anzufertigen, waren bereits 75 Minuten vergangen und ich verabschiedete mich von meinen beiden BegleiterInnen. Am Gang sprach ich noch mit dem

⁶¹ Vgl. oben, Kapitel 4.5.2.2. Seite 56f.

Lehrer, der sich wieder entschuldigte, dass es keine MandäerInnen-spezifischen Inhalte gab. Zu den beiden KursteilnehmerInnen, die ich begleitete, meinte er, dass sie gut in den Kurs integriert wären und gute Chancen hätten, im Frühjahr mit dem B1-Zertifikat abzuschließen (vgl. ebd.).

6.2. Diskussion der Aussagen der Lehrkräfte

Die Berichte im obigen Kapitel zeigen, dass das Ausmaß der „Integration“ nicht von allen Lehrkräften gleich verstanden und schon gar nicht gleich beurteilt wird. Leider habe ich diese Gespräche nur indirekt über Gedächtnisprotokolle aufgezeichnet und kann keine wörtlichen Zitate bieten.

Auffällig war vor allem, dass der Mehrzahl den befragten Lehrpersonen, speziell denen der Grund- und Berufsschule, die MandäerInnen gar nicht bekannt waren, obwohl sie einen Schüler aus dieser Glaubensgemeinschaft in der Klasse hatten (vgl. Gedächtnisprotokoll William Schule 12.10.2011 und Schule Faez 13.10.2011). Der Rektor und die Klassenlehrerin von William zeigten sich jedoch interessiert und nahmen die Informationen bereitwillig auf. Beide strichen besondere Eigenschaften dieses Schülers hervor (vgl. Gedächtnisprotokoll William Schule). Auch beurteilten sie die schulische Integration von William sehr gut, doch ist zu bedenken, dass er von allen von mir besuchten SchülerInnen der mit der besten deutschen Sprachkompetenz war. Er war schon im deutschen Kindergarten und konnte ohne sprachlichen Nachteil in die Schule übertreten (vgl. Interview Alsohairy 11.4.2012). Interessant wäre es noch gewesen, mit seiner Ethiklehrerin zu sprechen, ihren Wissensstand über die MandäerInnen zu erfahren und zu hören, ob sie solche Minderheitenreligionen in ihren Unterricht einbaut, besonders, wenn sie einen Schüler der Klasse betreffen.

Die Lehrkräfte der Berufsschule waren auffällig wenig an der besonderen Situation ihres Schülers Faez interessiert und das angesichts der Tatsache, dass er in einer speziellen Klasse saß, in der jeder der Schüler einen ganz persönlichen Migrationshintergrund aufwies. Ihnen war nur bewusst, dass er noch nicht so gut deutsch sprach, wie die meisten Klassenkollegen, aber gut in den Klassenverband integriert war. (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Faez 13.10.2011). Sie hatten ihn in die Kategorie „unbegleitete minderjährige Flüchtlinge“ eingeordnet und waren ganz verwundert, dass er bei seiner Familie wohnte. Und das, obwohl sein Vater sich in dem Schulgebäude gut auskannte, also genau wusste, wo die Klasse seines Sohnes lag und für dessen Fortkommen Interesse zeigte. Natürlich konnte Sameer (der Vater) damals mangels Deutschkenntnisse noch nicht alleine mit LehrerInnen reden, aber er hatte sich zeigen lassen, wo Faez zur Schule geht. Das sind Zeichen einer intakten Familie, was

natürlich ein großer Unterschied bezüglich des sozialen Hintergrunds ist im Vergleich zu den unbegleiteten jugendlichen Flüchtlingen (vgl. ebd.).

Von der Klassenlehrerin von Sahar hatte ich einen positiven Eindruck. Sie wirkte interessiert am Hintergrund ihrer Schülerinnen, kritisch zu ihren aktuellen Möglichkeiten, aber auch offen im Beurteilen des Potenzials eines Kindes (vgl. Gedächtnisprotokoll Schule Sahar 13.10.2011). Sie bezeichnete Sahar als sehr gut integriert, doch konnte ich mich von dieser Tatsache auch im Anschluss an das Treffen mit der Lehrerin überzeugen. Überrascht war ich, wie selbstverständlich diese Lehrerin mit der Tatsache umging, dass Sahar Mandäerin ist. Sie wirkte auf mich, als wüsste sie über alle ihre Schülerinnen so genau Bescheid (das meinte ich an einigen Äußerungen über die Zusammensetzung der Klasse zu erkennen). Dass sie auch Ethik unterrichtet, mag diese Offenheit für persönliche Hintergründe teilweise erklären (vgl. ebd.).

Auch der Kursleiter des Integrationskurses wusste, dass Nahidah und Sameer MandäerInnen sind. Ob er Genaueres über diese Religionsgemeinschaft wusste, konnte ich nicht beurteilen. Auffällig für mich war, dass er sich zweimal dafür entschuldigte, dass die religiöse Identität der KursteilnehmerInnen nicht Inhalt des Unterrichts war (vgl. Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011). Ob diese Haltung mit der Tatsache zusammenhängt, dass es sich beim Kursort um eine evangelische Bildungseinrichtung handelte, wage ich nicht zu beurteilen. Seinen Unterrichtsstil fand ich der Situation adäquat, und ich hatte den Eindruck, dass er sowohl die Sprache als auch andere Informationen verständlich darstellen konnte. Auch er bezeichnete Nahidah und Sameer als gut integriert. Von einigen Aspekten davon hatte ich mich durch deren Mitarbeit bei gestellten Fragen und durch ihre Zusammenarbeit mit Sitznachbarn (auch über meinen Kopf hinweg) überzeugen können (vgl. ebd.).

Insgesamt möchte ich bezüglich meiner Besuche in den Nürnberger Schulen betonen, dass durch die Begleitung von Alsohairy mein Auftreten in der Grundschule eine offiziellere Note bekam. Andererseits entstand dadurch auch mehr der Eindruck, dass es darum ging, die MandäerInnen bekannter zu machen, was zwar ein Nebeneffekt meines Vorhabens sein sollte, doch ging es mir mehr um die Information über die wahrgenommene Integration der mandäischen SchülerInnen und das Wissen der Lehrpersonen über sie. Die Integration in den Klassenverband hatte ich im übrigen nie sehr angezweifelt, angesichts der an den Tag gelegten Umgangsart der Jugendlichen und auch ihrer Eltern. (Lediglich William hatte ich als eher introvertiert eingeschätzt.) Nebenbei interessierte mich auch der Umgang der Lehrkräfte mit SchülerInnen aus einer anderen Weltgegend, die mit vielerlei Vorurteilen behaftet ist.

William wurde aber aufgrund seines Vornamens und „europäischen“ Aussehens (was übrigens fast alle MandäerInnen betrifft) gar nicht als „fremd“ wahrgenommen.

In die anderen Schulen „schlich“ ich mich gewissermaßen ein. Die BerufschullehrerInnen und der Kursleiter im Integrationskurs hatten wenig Chance, sich zu verstellen und wurden in einer etwas peinlichen Situation (zumindest in der Berufsschule) ertappt. Die Klassenlehrerin der Übergangsklasse wirkte hingegen vorbereitet und gefasst und wusste genau, was sie zu sagen hatte. Das muss bei der Beurteilung ihrer Aussagen und nonverbalen Kommunikation noch mitbedacht werden.

7. Schlussbemerkungen

Trotz der Aufnahme einer großen Zahl von ArbeitsmigrantInnen und auch Asylsuchenden wehrten sich deutsche PolitikerInnen viele Jahre gegen die Tatsache, dass Deutschland seit langer Zeit ein Einwanderungsland war und negierten die Tatsache, dass, wie Bade beschrieb, seit 1987 jährlich mehr Zuwanderer einreisten, als in die klassischen Einwanderungsländer Kanada und Australien zusammen.

MandäerInnen kamen ab Beginn der 1990er Jahre erstmals als Asylsuchende nach Deutschland. Sie wurden als Angehörige einer verfolgten religiösen Minderheit in der Regel ohne größere Probleme als Flüchtlinge anerkannt und genossen somit Vorteile im Vergleich zu anderen Zuwanderern, die zur Sicherung ihres Aufnahmestatus größere Hürden zu überwinden hatten.

Zu den ersten gehörten MandäerInnen, die bis zur irakischen Invasion in Kuwait dort Autowerkstätten betrieben oder in den Betrieben ihrer GlaubensgenossInnen gearbeitet hatten und als IrakerInnen plötzlich wegen des Golfkriegs unerwünscht waren. Diejenigen von ihnen, die damals nach Deutschland gekommen waren, hatten schon vorher berufliche Beziehungen in die BRD durch ihre Verträge mit Mercedes und somit eine positive Einstellung zu diesem Land. Ihnen wurde relativ rasch Asyl gewährt. Einerseits waren sie froh über die Aufnahme in einem friedlichen Land, andererseits war es ihr Ziel, hier wieder in der Autobranche zu arbeiten, wodurch sie sich nicht wesentlich von ArbeitsmigrantInnen unterschieden. Doch war es nach ihren Aussagen von Anfang an auch ihr Ziel, sich rasch in die deutsche Gesellschaft zu integrieren.

Ebenfalls noch in den 1990er Jahren kamen auch GoldschmiedInnen, die zum Teil Geschäfte eröffneten, da sie zu einer relativ friedlichen Zeit (aber in der Phase des Wirtschaftsembargos nach dem Kuwaitkrieg) aus dem Irak ausreisten, wo sie ihr Hab und Gut noch verkaufen und finanzielle Mittel nach Europa mitbringen konnten. Daneben reisten bereits damals auch mandäische LehrerInnen und AkademikerInnen nach Deutschland ein, die mit ihrer Ausbildung nur selten Zugang zum Arbeitsmarkt fanden.

Durch ihren Wunsch, möglichst rasch Arbeit zu finden, wollten sie sich bewusst absetzen gegenüber den als „Problemgruppe“ definierten Zuwanderern aus den sogenannten „Drittstaaten“, denen sie natürlich auch entstammten. Diese ImmigrantInnengruppe wurde etwa in Berlin im Rahmen des Workfare-Regimes zu „gemeinnütziger zusätzlicher Arbeit“ verpflichtet, wenn sie von der Sozialhilfe abhängig war. Die MandäerInnen eröffneten bald eigene Autowerkstätten und erfüllten damit auch die von Schulze-Böing beschriebene Bedingung,

dass sie, wenn sie sonst keine Anstellung finden konnten, durch Selbstständigkeit der Arbeitslosigkeit zu entkommen versuchen sollten.

Der Migrationsgrund für viele MandäerInnen, die in den 1990er Jahren nach Deutschland kamen, bestand darin, dass die Lebensbedingungen in ihrer ursprünglichen Heimat infolge der westlichen Boykottmaßnahmen immer schlechter geworden waren. Unter ihnen befanden sich auch ältere MandäerInnen, die in der BRD nicht mehr arbeiten konnten. Auch sie wurden als Flüchtlinge anerkannt und entwickelten innerhalb kurzer Zeit, trotz ihrer geringen deutschen Sprachkenntnisse, eine sehr enge Beziehung zu ihrem Aufnahmeland. Das begründeten sie einerseits mit den vielschichtigen Problemen, mit denen sie im Irak zu kämpfen hatten und andererseits mit ihrer Dankbarkeit an den deutschen Staat, der sie in ihrer Not aufnahm und ihnen noch Sozialhilfe als Lebensgrundlage zur Verfügung stellte. Diese älteren Menschen sahen sich zwar nicht gefordert, eine Arbeit aufzunehmen, beobachteten aber sehr genau das Leben und Verhalten anderer MigrantInnen aus „Drittstaaten“, die weniger Anstrengungen für eine Eingliederung in die deutsche Gesellschaft unternahmen, und versuchten sich daher von diesen abzugrenzen. Wie weit sie den Druck, sich zu integrieren wahrnahmen, weiß ich nicht; Er war in der 1990er Jahren noch nicht so stark. Ihr Bedürfnis, nach der Flucht aus dem Irak wieder ein Heimatgefühl zu einem Land zu entwickeln, war aber groß. Sie waren bereit, einiges in Kauf zu nehmen, um in ihrem Aufnahmeland als Bürger akzeptiert zu werden. Dies konnte ich anhand mehrerer Aussagen von Alsohaiy belegen.

In den 1990er Jahren dominierte in Deutschland bezüglich Integration noch überwiegend die Strategie der „kulturellen Eingemeindung“, wie es Römhild bezeichnete. Und auch Bade meinte, dass die Bestimmungen des 1991 in Kraft getretenen „Ausländergesetzes“ „mehr auf Assimilation als auf Integration ab[zielten]“

Wie ich zeigen konnte, wurde die Forderung nach Integration als gegenseitiger Prozess in Deutschland erst mit dem „Nationalen Integrationsplan“ von 2005 ernsthaft beschrieben und gesetzlich verankert. Trotzdem kamen damit auf die ImmigrantInnen aus „Drittstaaten“ bedeutende Anforderungen zu, die im Gesetz in Form der Integrationskurse mit zwingender Abschlussprüfung festgeschrieben wurden. Mehrere Beispiele zeigen, wie viele MandäerInnen sich bereitwillig diesen Bedingungen unterwarfen. Alsohaiy begründete das immer wieder mit ihrer „Aufgeschlossenheit“ und „Offenheit“ sowie der Bereitschaft, sich zu zeigen, sich bekannt zu machen und sich durch Talent und Intelligenz hervorzutun. Die MandäerInnen, die ich kennen lernte, betonten, dass sie bestrebt sind, möglichst gute Deutsche zu werden und sind sich sicher, in einigen Jahren die deutsche Sprache noch wesentlich besser zu sprechen als heute. Auch im Lebensstil wollen sich die jungen irakischstämmigen Leute an die

Gepflogenheiten in ihrer zweiten Heimat anpassen, besuchen die regionalen Feste und wollen natürlich auch die Führerscheinprüfung ablegen. Faez denkt Entfernungen prinzipiell nur in Autostunden.

Auch bei der Kleidung sah ich während der letzten mandäischen Veranstaltungen, an denen ich teilnehmen konnte, vollkommene Anpassung an die deutschen Gegebenheiten. Abgesehen von dem für religiöse Handlungen zu verwendenden *Rasta* (zeremonielles Taufgewand), das während der Riten getragen wurde, unterschied sich die Bekleidung der mandäischen TeilnehmerInnen und ZuseherInnen bei einer Hochzeitsfeier nicht von der bei Festen der angestammten Bevölkerung, weder in der Qualität, noch in der Vielfältigkeit.

Im „Nationalen Integrationsplan“ wird nach Hess und Moser sowie Ha Kultur als „eine Art Besitzstand“ bezeichnet. Die MandäerInnen stehen in der Mehrheit noch zu ihren Riten, versuchen nicht sie zu verstecken, sondern führen sie in aller Öffentlichkeit durch und informieren BeobachterInnen bereitwillig darüber. Andererseits lehnen sie die Bräuche und Zeremonien der Deutschen nicht ab und interessieren sich auch dafür. Sie akzeptieren sie und wollen (wenn man/frau von den religiös-christlichen absieht) in sie hineinwachsen, sie in ihren „Besitzstand eingehen lassen“.

Wie in den letzten Jahrzehnten im Irak, so siedeln sich MandäerInnen in Deutschland vorzugsweise in größeren Städten an, auch weil diese – im Gegensatz zu kleineren Städten – „offen für Neuankömmlinge“ sind, wie es Schiffauer bezeichnete. Sie schätzen die Infrastruktur, die Städte bieten und, wie mir Alsohairy bestätigte, auch die Möglichkeit, dass eine größere mandäische Gemeinde in einer großen Stadt mehr Chancen für ihre Aktivitäten vorfindet. Sie sind also Teil der Diversität der Stadt und durch ihre über alle Bezirke verteilten Wohnsitze in Nürnberg auch ein Beispiel dafür, dass sie nicht zur Bildung einer Parallelgesellschaft tendieren.

Die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel formulierte, wie ich bereits anführte, in ihrem Vorwort zum Integrationsplan, dass Deutschland „als europäisch gewachsene Kulturnation“, immer wieder „vielfältige Einflüsse von außen aufgenommen“ hat. Auch sie betrachtete also die „deutsche Kultur“ als offen für neue Einflüsse. Und sie benannte Integration als „wechselseitigen Prozess“, womit sie zeigte, dass auch CDU-PolitikerInnen sich nicht mehr vor dieser Tatsache verschließen können. Von den mir bekannten MandäerInnen erfuhr ich, dass sie diese Ansicht unterstützen.

Die jungen MandäerInnen strebten schon im Irak überwiegend höhere Bildungsabschlüsse an. Auch die nach Deutschland immigrierten versuchen die Angebote, die ihnen das deutsche Schul- und Ausbildungssystem bietet, bestmöglich zu nutzen. Die in den letzten Jahren neu

eingereisten MandäerInnen sind froh, dass sie die Möglichkeit zu Sprachkursen haben, um sich rascher in der neuen Heimat zurechtfinden zu können. Für Kleinkinder wird der Besuch eines Kindergartens angestrebt, um ihnen später einen guten Start in die Grundschule zu sichern, damit sie auch danach die sich bietenden Chancen der schulischen Laufbahn nützen können. Die Verpflichtung zu Sprachkursen für neu eingereiste Menschen, die der Nationale Integrationsplan vorsieht, wird von den von mir besuchten mandäischen MigrantInnen als Gelegenheit betrachtet, das Leben in Deutschland schneller begreifen und sich besser verständlich machen zu können. Nach bestandener Prüfung sind sie stolz darauf und versuchen auch, das Gelernte in der Praxis anzuwenden. Sie sehen diese Maßnahmen nicht als Hürden sondern als Chance, wie mir Alsohairy bestätigte.

Er betrachtet Integration eher als positive Einstellung zum neuen Land und sieht sie weniger in Fakten ausgedrückt, die wirtschaftlich messbar sind. Diese Beziehung zu Deutschland sieht er bei seinen als Asylsuchende gekommenen GlaubensgenossInnen als wesentlichsten Faktor der Integration und neigt dazu, diesbezüglich alle MandäerInnen zu homogenisieren. Und er stellt sie ArbeitsmigrantInnen gegenüber, die – zumindest theoretisch – die Option zur Rückkehr hätten und deshalb in Sorge wären, durch Integration ihre nicht-deutsche Identität zu verlieren. Sein diesbezügliches Bild von einerseits mandäischen Flüchtlingen und andererseits – bezüglich Integration – anders denkenden ArbeitsmigrantInnen begleitete mich stets durch meine Forschung in Nürnberg.

Gegen eine andere Art der Homogenisierung wehren sich aber viele MandäerInnen. Sie wollen nicht in ein „orientalisches Eck“ gestellt werden, das vor allem MuslimInnen als nicht integrierbar darstellt. Die MandäerInnen wurden durch Jahrhunderte im Zweistromland von der muslimischen Führungsschicht unterdrückt. Besonders aus den letzten Jahrzehnten bringen sie aus ihrem Herkunftsland schlimme Erinnerungen von Verfolgung und Gräueltaten mit, die von muslimischen ExtremistInnen ausgeführt wurden. Sie grenzen sich bewusst gegen die muslimischen MigrantInnen ab und befürchten auch in Europa einen zunehmenden Einfluss radikaler Islamisten, wie ich anhand mehrerer Aussagen zeigen konnte. Ein wichtiges Argument, welches für alle MandäerInnen gültig ist und auch ihre Angst vor muslimischen Übergriffen erklärt, ist das religiöse Verbot, Waffen zu tragen und Gewalt anzuwenden, auch wenn es um ihre eigene Unversehrtheit geht. Je besser die MandäerInnen in die deutsche Gesellschaft integriert sind, umso weniger heben sie sich von ihr ab und umso weniger können sie ein Ziel radikaler Gruppen werden. Denn sie weisen keine äußerlichen Merkmale (etwa in der Hautfarbe) auf, die sie von typischen MitteleuropäerInnen abheben würden.

An meinen Feldforschungsbeispielen konnte ich zeigen, dass bestimmte MandäerInnen in Deutschland, vor allem die jüngeren, sich bewusst in die Gesellschaft eingliedern und sich auch schon als Teil derselben empfinden. Andere weisen zwar auch bereits eine enge Beziehung zum Aufnahmeland und vor allem zu ihrer neuen Heimatstadt Nürnberg auf, diese bezieht sich aber vorwiegend auf öffentliche Plätze und ihre hier lebenden Verwandten und mandäischen Freunde. Der Kontakt zur Stadtbevölkerung ist bei manchen noch spärlich und auf die MandäerInnengemeinde beschränkt, die in Nürnberg jedoch rege Aktivitäten unterhält.

Aus meinen Beobachtungen kann ich sagen, dass ihre religiösen Aktivitäten, wie sie in Nürnberg in meiner Anwesenheit stattfanden, mit der Integration in Deutschland gut vereinbar sind. Entsprechend einer Aussage im Integrationsplan bedeutet Integration „die Einbindung in das [...] Gefüge des Aufnahmelandes ohne Aufgabe der eigenen kulturellen Identität.“ Ich kann daher aus meinem Informationsstand auch bestätigen, dass öffentliche Stellen die für den deutschen Kontext neue Religionsgemeinschaft unterstützen, wenn auch nicht mit großen finanziellen Summen. Sie lassen sie aber ihre Riten an von ihr gewählten Orten uneingeschränkt durchführen und treten ihnen bei Kontaktaufnahme wohlwollend entgegen. Auch sind sie bereit, sich über die mandäische Gemeinde informieren zu lassen, wenn sie ihnen noch nicht bekannt war. Nürnberg dürfte diesbezüglich tatsächlich recht aufgeschlossen für Zuwanderer sein. Die auf der städtischen Homepage beschriebenen interkulturellen Aktivitäten der Stadt dürften gut funktionieren. Trotz des hohen MigrantInnenanteils in der Bevölkerung von rund einem Drittel bemerkte ich keine ausländerfeindlichen Parolen und Schmierereien, wie ich sie aus Wien kenne, obwohl ich recht viel mit öffentlichen Verkehrsmitteln in der Stadt unterwegs war.

Bezüglich der Chancen für den Erhalt einer so kleinen Religionsgemeinschaft bei Integration ihrer Mitglieder in eine säkulare europäische Gesellschaft, ist die Diskussion offen. Manche geben ihr nur wenige Jahrzehnte, andere sehen in einer offenen und gebildeten Gemeinschaft auch neue Perspektiven für ihre Zukunft und halten sie durch Anpassungen an die Diasporasituation für durchaus längerfristig überlebensfähig. Dabei spielt die Aufgeschlossenheit einiger mandäischer Priester für notwendige Veränderungen, die durch die aktuelle Situation hervorgerufen werden, eine große Rolle. Da es keine, dem katholischen Papst vergleichbare „unfehlbare“ religiöse Instanz gibt, kommt der Praxis des einzelnen Priesters besondere Bedeutung zu.

Deutschland erwartet auch heute noch, dass sich EinwanderInnen auf ein Leben in der vorhandenen Gesellschaft einlassen und die „Rechtsordnung vorbehaltlos“ akzeptieren, wie es im

Integrationsplan von 2007 steht.⁶² Die Bundeskanzlerin spricht im Vorwort aber von der Gegenseitigkeit der Integration, die auch Anpassungen von Seiten der Mehrheitsgesellschaft einbezieht. Das Verhalten der MandäerInnen, die sich besonders um Integration bemühen, sehe ich nicht ausschließlich als Reaktion auf die öffentliche Forderung, das Gesellschaftssystem vorbehaltlos zu akzeptieren. Bei den meisten von denen, die ich kennen lernte, fand ich einen Wunsch und ein Streben, sich durch – wie Alshairy gerne sagt – „Talent und Intelligenz“ hervorzutun, was ich auch auf ihre mitgebrachten Erfahrungen aus dem Irak zurückführen konnte. Sie erfüllten somit die in sie gesetzten Erwartungen, noch bevor sie dazu gedrängt wurden. Diese Form der Überkompensation, verbunden mit einer Neigung, die MandäerInnen diesbezüglich zu homogenisieren, sehe ich als Hauptergebnis dieser Arbeit.

⁶² Das sollte in einem Rechtsstaat auch so sein, nur leider bedeutet Rechtsstaatlichkeit nicht automatisch Gerechtigkeit und das trifft gefährdete Gruppen wie Asylwerber in besonderem Maße

Literatur

Printmedien

- ALSOHAIRY, Sabih, 1975. Die irakischen Mandäer in der Gegenwart. (Diss.) Hamburg
- ALSOHAIRY, Sabih. 2008. B-šumaihun ḏ-haiia rabbi – Im Namen des Erhabenen Lebendigen: Die Bedeutung von Rudolf Macuchs Forschungen für die Mandäer im Irak. In: VOIGT, Rainer (Hg.) Und das Leben ist siegreich! And Life ist Victorious. Mandäische und samaritanische Literatur. Mandaean and Samaritan Literatures. Wiesbaden 2008. (19-27)
- BEER, Bettina, 2002. Zusammenarbeit mit einer Hauptinformantin. Feldforschung, Freundschaft und die Entgrenzung des „Feldes“. In: FISCHER, Hans (Hg.) Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Neufassung. Berlin
- BRUBAKER, Rogers. 2006. Ethnicity without Groups. Cambridge, Massachusetts
- BUCKLEY, Jorunn Jacobsen. 2002. The Mandaean. Ancient Texts and Modern People. Oxford University Press (=American Academy of Religion)
- BUCKLEY, Jorunn Jacobsen. 2008. Once more: Mandaean Origins and Earliest History. In: VOIGT, Rainer (Hg./Ed.) Und das Leben ist siegreich! And Life is Victorious. Mandäische und samaritanische Literatur. Mandaean and Samaritan Literatures, Wiesbaden (Mandäische Forschungen I)
- BURTEA, Bogdan. 2005. Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh ḏ-paruanaiia. Mit einer CD-ROM der Handschrift. Wiesbaden (Mandäische Forschungen, Band 2)
- BURTEA, Bogdan. 2008. Zur Entstehung der mandäischen Schrift: iranischer oder aramäischer Ursprung? In: VOIGT, Rainer (Hg./Ed.) Und das Leben ist siegreich! And Life is Victorious. Mandäische und samaritanische Literatur. Mandaean and Samaritan Literatures, Wiesbaden (Mandäische Forschungen I) 47-62
- COLLIER's Encyclopedia. 1997. 24 Volumes. New York
- DROWER, E. S. 1937. The Mandaean of Iraq and Iran. Oxford
- GIRTLE, Roland. 2001. Methoden der Feldforschung. Wien
- HA, Kien Nghi. 2009. The White German's Burden. Multikulturalismus und Migrationspolitik aus postkolonialer Perspektive. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 52-72
- HESS, Sabine/MOSER, Johannes. 2009. Jenseits der Integration. Kulturwissenschaftliche Betrachtung einer Debatte. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 11-26

- KARAKAYALI, Serhat. 2009. Paranoic Integrationalism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 95-104
- KOSTAKOPOULOUS, Dora. 2003. Why Naturalisation. Perspectives on European Politics and Society. Leiden
- KOSTAKOPOULOU, Dora. 2010. Introduction. In: van OERS, Ricky/ERSBØLL, Eva/KOSTAKOPOULOU, Dora. A Re-defininition of Belonging. Language and Integration Tests in Europe. Leiden 1-24
- LANZ, Stephan. 2009. In unternehmerische Subjekte investieren. Integrationskonzepte im *Workfare*-Staat. Das Beispiel Berlin. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 105-122
- LISTER, Ruth et al. 2007: Gendering Citizenship in Western Europe. New challenges for citizenship research in a cross-national context. Bristol UK
- MICHALOWSKI, Ines. 2010. Integration Tests in Germany. A Communitarian Approach? In: van OERS, Ricky/ERSBØLL, Eva/KOSTAKOPOULOU, Dora. A Re-defininition of Belonging. Language and Integration Tests in Europe. Leiden 185-210
- MEUSER, Michael/NAGEL, Ulrike. 2002. ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: BOGNER, Alexander/LITTIG, Beate/MENZ, Wolfgang (Hg.) Das Experteninterview – Theorie, Methoden, Anwendung. Wiesbaden. 71-93
- NIEDEN, Birgit zur. 2009. „...und deutsch ist wichtig für die Sicherheit!“ Eine kleine Genealogie des Spracherwerbs Deutsch in der BRD. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER, Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 123-136
- PETERMANN, H. 1861. Reisen im Orient. 2. Band, Leipzig
- PFADENHAUER, Michaela. 2002. Auf gleicher Augenhöhe reden. Das Experteninterview – ein Gespräch zwischen Experte und Quasi-Experte. In: BOGNER, Alexander/LITTIG, Beate/MENZ, Wolfgang (Hg.) Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Wiesbaden. 113-130
- Van OERS, Ricky. 2010. Citizenship Tests in the Netherlands, Germany and the UK. In: van OERS, Ricky/ERSBØLL, Eva/KOSTAKOPOULOU, Dora. A Re-defininition of Belonging. Language and Integration Tests in Europe. Leiden 51-106
- RADKE, Frank-Olaf. 2009. Nationale Multikulturalismen. Bezugsprobleme und Effekte. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 37-50
- RÖMHILD, Regina. 2007 Fremdbeschreibungen – Selbstpositionierungen. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft. In: SCHMIDT-LAUBER, Brigitta. (Hg.) Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin. 157-178

- RONNEBERGER, Klaus/TSIANOS, Vassilis. 2009. Panische Raume. Das Ghetto und die »Parallelgesellschaft«. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER Johannes. (Hg.) No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. Bielefeld. 137-152
- RUDOLPH, Kurt. 1960. Die Mandäer. I Prolegomena: Das Mandäerproblem. Göttingen
- RUDOLPH, Kurt. 1961. Die Mandäer. II Der Kult. Göttingen
- RUDOLPH, Kurt. 1970. Die Religion der Mandäer. In: GESE, Hartmut/HÖFNER, Maria/RUDOLPH, Kurt. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Band 10, 2 SCHRÖDER, Christel Matthias (Hg.) Die Religionen der Menschheit. Stuttgart
- RUDOLPH, Kurt. 2008. Die Mandäer heute. In: VOIGT, Rainer (Hg.) Und das Leben ist siegreich! And Life ist Victorious. Mandäische und samaritanische Literatur. Mandaean and Samaritan Literatures. Wiesbaden 2008. (19-27)
- SCHIFFAUER, Werner. 2008. Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld 2011
- SCHULZE-BÖING, Matthias. 2000. Leitbild „aktivierende Stadt“ – Konzepte zur aktivierenden Sozialpolitik und Arbeitsförderung auf kommunaler Ebene. In: MEZGER, Erika/WEST, Klaus-W. (Hg.) Aktivierender Sozialstaat und politisches Handeln. Marburg 51-62
- WELZ, Gisela. 2007. Inszenierungen der Multikulturalität. Paraden und Festivals als Forschungsgegenstände. In: SCHMIDT-LAUBER, Brigitta. (Hg.) Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin. 221-234
- WESTERMANN Atlas der Erde. 1985. Braunschweig

Internetquellen

- ALSOHAIRY, Sabih. 2010. Die Religionsgemeinschaft der Mandäer in der heutigen Zeit. Vortrag vor der Ezidischen Akademie am 8.3.2010. Im Namen des Großen Lebendigen. <http://www.ezidak.de/de/vortraege/42-vortraege/86-die-religionsgemeinschaft-der-mandaeer-in-der-heutigen-zeit.html> 5.6.2011 (21:12)
- ALTERNATIVER Menschenrechtsbericht für Nürnberg 2007. <http://www.alternativer-menschenrechtsbericht.de/inhalt.pdf> 1.12.2011 (17:30) 38f.
- AUFENTHALTSTITEL 2005
<http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/aufenthaltserlaubnis.html> 31.3.2012 (13:45)
<http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/aufenthaltsberechtigung.html> 31.3.2012 (13:49)
- AWO Kreisverband Nürnberg e.V. 2012. <http://www.awo-nuernberg.de/startseite/organisation/berufliche-bildung-qualifizierung/berufsausbildung-bae.html> 8.9.2012 (17:53)
- BADE, Klaus J. 1992. Ausländer- und Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland: Grundprobleme und Entwicklungslinien. In: Einwanderungsland Deutschland. Bisherige

- Ausländer und Asylpolitik. Bonn. 51-68.
<http://library.fes.de/fulltext/asfo/01011002.htm> 3.12.2011 (13:00)
- BICKEL, Markus. 2008. Kriminelle Schlepper werden überflüssig. <http://www.save-muenchen.de/presseleser/items/kriminelle-schlepper-werden-ueberfluessig.html> 14.9.2009 (01:09)
- BRUNNERT, Rouven/TELÖKEN, Stefan. 2009. Irakische Flüchtlinge in Deutschland eingetroffen.
<http://www.unhcr.de/print/archiv/nachrichten/artikel/645bbef38ab735e6ca3234d1760cc8cb/irakische-fluechtlinge-in-deutschland-eingetroffen.html?L> 25.6.2009 (1:25)
- BUNDESAMT 2011. Informationszentrum Asyl und Migration. Lage der Religionsgemeinschaften in ausgewählten islamischen Ländern.
http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Herkunftslanderinformationen/lage-religionsgemeinschaft-islamische-laender-2011-08.pdf?__blob=publicationFile 27.8.2012 (20:15)
- CLASSEN, Claus. 2009. Aktuelle Infos zur Aufnahme von Fluechtlingsen aus dem Irak in Deutschland (Resettlement)
http://www.fluechtlingsinfo-berlin.de/fr/zuwg/info_resettlement.html 24.3.2012 (14:07)
- DANIŞ, Didem. 2006. Waitig on the Purgatory: Religious Networks of Iraqi Christian Transit Migrants in Istanbul. EUI Working Papers. RSCAS No. 2006/25.
http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/06_25.pdf 2.11.2012 (23:32)
- DANIŞ, Didem. 2010. Away from Iraq. Post 2003 Iraqi Migration to Neighboring Countries and to Turkey. ORSAM Report No: 20, November 2010.
http://www.orsam.org.tr/en/enUploads/Article/Files/20101126_orsamreport20.pdf 4.5.2012 (23:30)
- FLÜCHTLINGSRAT Berlin. Menschenrechte kennen keine Grenzen.
http://www.fluechtlingsrat-berlin.de/print_neue_meldungen.php?sid=504 1.4.2012 (16:15)
- UNGER, Thomas 2011. Schüler mit nichtdeutscher Herkunftssprache an Grund-, Haupt- und Förderschulen – grundlegende Handreichung.
http://www.regierung.oberpfalz.bayern.de/leistungen/schule/info/ndt_herkunftssprache/foerdermassnahmen.pdf 10.9.2012 (15:20)
- GUILLIARD, Joachim. 2003. Den Irak-Krieg verhindern! Irak: 12 Jahre Embargo – 12 Jahre Krieg gegen die Bevölkerung. Netzwerk Friedenskooperative.
<http://www.friedenskooperative.de/ff/ff03/1-74.htm> 20.3.2012 (11:45)
- GUSTAVSBERG, Theodor. 2008. Die falschen Touristen von Damaskus. Kriegsflüchtlinge aus dem Irak haben in Syrien keinen klaren Status. Aus dem Französischen von Edgar Peinelt
<http://www.monde-diplomatique.de/pm/2008/11/14.mondeText.artikel,a0046.idx,15> 16.9.09 (14:42)
- HALBMAYER, Ernst/SALAT, Jana. 2011. Qualitative Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie. <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/qualitative/qualitative-titel.html> 2.9.2012 (12:30)

- HELBERG, Kristin. 2008. Irakische Flüchtlinge in Syrien. Hoffen auf Europa.
<http://www.taz.de/!26739/> 24.3.2012 (12:40)
- HOFFMANN, Christiane. 2003. Irak-Krieg. Warum die Schiiten nicht jubeln. (vom 25.3.2003) <http://www.faz.net/aktuell/politik/irak-krieg-warum-die-schiiten-nicht-jubeln-1102567.html> 19.3.2012 (23:50)
- INTERKULTURELLE Woche Köln 2009. http://www.interkulturelle-woche-koeln.de/bericht_vorbereitungstagung.html 14.9.09 (01:32)
- KONTINGENTFLÜCHTLING 2012
<http://de.wikipedia.org/wiki/Kontingentfl%C3%BChtling> 1.4.2012 (16:50)
- KROG, Stefan. 2009. Asylsuchende im Irak. Ende einer jahrelangen Flucht endet in Augsburg. http://www.augsburger-allgemeine.de/Home/Nachrichten/Bayern/Artikel,-Ende-einer-jahrelangen-Flucht-arid,1547724_regid,2_puid,2_pageid,4289.html 14.9.09 (02:22)
- LAUFEN, Kai: 2010. Christen bevorzugt? Die Ansiedlung irakischer Flüchtlinge. Eine Sendung von „swr 2 Glauben“ gesendet am 25.4.2010. verfügbar:
<http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/glauben/-/id=6124892/property=download/nid=659102/lb0qmw/swr2-glauben-20100425.pdf>
25.3.2012 (23:40)
- LEUKEFELD, Karin. 2010. <http://www.ag-friedensforschung.de/regionen/Irak/fluechtlinge7.html> 24.3.2012 (12:55)
- LIEBETANZ, Klaus. 2009: Folgen des Krieges. Deutsche humanitäre Hilfe für irakische Flüchtlinge in Jordanien.
<http://www.konfliktbearbeitung.net/downloads/file1318.pdf> 24.3.2011 (14:15)
- MHRG Executive 2011. MHRG Executive Summary and Legal Documents 2011
http://mandaeen.dk/sites/Images/MHRG_EXCUTIVE.pdf 16.5.2012 (1:00)
- MANDAEAN HRG Report 2011
<http://www.mandaeenunion.org/HMRG/MHRG%20Annual%20Report%202011.pdf>
16.5.2012 (1:10)
- Alternativer MENSCHENRECHTSBERICHT Nürnberg 2011
http://www.alternativer-menschenrechtsbericht.de/Bilder/inhalt_2011.pdf 1.4.2012 (00:30)
- MINISTERIUM für Justiz, Gleichstellung und Integration des Landes Schleswig-Holstein. 2011. Bericht. 2. Evaluation. Resettlement-Programm in Schleswig-Holstein in den Jahren 2009-2011.
http://www.schleswig-holstein.de/MJGI/DE/ZuwanderungIntegration/Aktuelles/Irak/bericht_evaluation_blob=publicationFile.pdf 24.3.2012 (13:50)
- MUSHARBASH, Yassin. 2009. Irakische Flüchtlinge. Das Wichtigste ist jetzt ein Gefühl der Sicherheit.: www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,614391,00.html 25.6.09 (00:52)
- Wir machen mit. Der NATIONALE INTEGRATIONSPLAN. Neue Wege – Neue Chancen. 2007. <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Publikation/IB/Anlagen/nationaler-integrationsplan,property=publicationFile.pdf> 3.12.2011 (13:15)

NIEDERLASSUNGSERLAUBNIS 2005.

<http://www.aufenthaltstitel.de/stichwort/aufenthaltsberechtigung.html> 31.3.2012 (13:49)

RÖSSLER, Hans-Christian. 2008. Irak-Flüchtlinge in Syrien. Jetzt müssen sie betteln. :

<http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/irak-fluechtlinge-in-syrien-jetzt-muessen-sie-betteln-1544464.html> 24.3.2012 (12:30)

ROTTSCHEIDT, Ina. 2010. EU verfehlt Aufnahmeziel für Irak-Flüchtlinge.

<http://www.dw.de/dw/article/0,,5474077,00.html> 24.3.2012 (01:45)

SCHMIDINGER, Thomas. 2009. Rückkehr ins Ungewisse.

http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/texte/asylumigration_mandaer.pdf
2.7.2011 (14:00)

SCHULPROFIL 2012. Adalbert-Stifter-Schule Nürnberg. Grund- und Hauptschule.

http://www.adalbertstifter-schule.de/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=53 10.9.2012 (14:30)

SPONECK, Hans C. Graf. 2002. Die Sanktionen gegen den Irak sind ein Verstoß gegen die Genozid-Konvention. Die Lebensumstände der irakischen Bevölkerung sind erbärmlich.

AG Friedensforschung <http://www.ag-friedensforschung.de/regionen/Irak/sponeck3.html>
20.3.2012 (11:25)

STAATSANGEHÖRIGKEITSGESETZ (StAG)

<http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/rustag/gesamt.pdf> 4.9.2012 (22:40)

UNHCR 2005. Hintergrundinformation zur Gefährdung von Angehörigen religiöser Minderheiten im Irak. www.unhcr.org/refworld/pdfid/4371cfb84.pdf 24.5.2009 (23:30)

UNHCR 2006. Hintergrundinformation zur Situation der christlichen Bevölkerung im Irak.

<http://www.unhcr.de/uploads/media/588.pdf> 5.4.2009 (01:56)

UNHCR 2007. UNHCR's Hinweise zur Feststellung des internationalen Schutzbedarfs irakischer Asylwerber. : <http://www.unhcr.de/uploads/media/EligibilityGuidelinesIraq2.pdf>
am 5.4.09 um 2:05

UNHCR 2008. Soziale Lage der Irak-Flüchtlinge verschlechtert sich. 1,6 Millionen Flüchtlinge in Syrien – Aufnahmeland benötigt Unterstützung – Fischer trifft Assad.

<http://derstandard.at/3153400> 24.3.2012 (01:05)

UNHCR 2009. Informationen zum Ablauf des Aufnahmeverfahrens für irakische Staatsangehörige aus Syrien und Jordanien im ersten Halbjahr 2009.

http://www.unhcr.at/fileadmin/rechtsinfos/fluechtlingsrecht/3_deutschland/3_2_unhcr_stell_ungnahmen/FR_GER-HCR_rst_IRQ_012009.pdf 23.3.2012 (13:35)

UNHCR 2011. UNHCR will Hilfe für Irak-Flüchtlinge ausbauen.

<http://www.unhcr.at/home/artikel/9654748c6837be69e281d0520e60127d/unhcr-will-hilfe-fuer-irak-fluechtlinge-ausbauen.html?L=0> 24.3.2012 (13:05)

Aktuelle UNHCR Resettlement-Prioritäten 2011/12.

http://www.unhcr.de/fileadmin/user_upload/fotos/04_recht/Resettlement-Prioritaeten.pdf
24.3.2012 (14:30)

UN-Konferenz: Mehr Unterstützung für irakische Flüchtlinge gefordert. 2007.
http://www.migration-info.de/mub_artikel.php?Id=070405 27.3.2012 (20:20)

ZOROB, Anja. 2007. Flüchtlingskrise im Nahen Osten. Giga Focus. Nummer 9
http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/gf_nahost_0709.pdf 23.3.2011 (23:30)

ZOROB, Anja. 2008. Die EU und die irakischen Flüchtlinge. Das Märchen von der freiwilligen Rückkehr. http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-1030/i.html am 13.9.09 (17:49)

ZUFLUCHT. Ökumenische Ausländerarbeit. Info-Dienst. 2009. http://www.kirche-bremen.de/dateien/Info_09_Nr_3.pdf 1.4.2012 (15:18)

ZUWANDERERGRUPPE 2011. <http://de.wikipedia.org/wiki/Zuwanderergruppe> 1.4.2012 (16:30)

ZUWANDERUNGSGESETZ 2005. <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56351/zuwanderungsgesetz-2005?p=all> 30.8.2012 (19:40)

Graue Literatur:

McMURRY, Nicholas. 2011. The Rights of Mandaean Refugees. Irish Center for Human Rights. NUI Galway. Seminararbeit.

Interviews, Gedächtnisprotokolle, Fotodokumentationen

Interview Alshairy 5.7.2011

Interview Alshairy 6.8.2011

Interview Alshairy 10.10.2011

Interview Alshairy 13.10.2011

Interview Alshairy 11.4.2012

Familieninterview 5.7.2011

Familieninterview 9.10.2011

Familieninterview 11.4.2012

Interview Goldschmied Karim 12.10.2011

Interview Automechaniker 12.4.2012

Gedächtnisprotokoll 5.7.2011

Gedächtnisprotokoll Freitag 5.8.2011

Gedächtnisprotokoll Sonntag 7.8.2011

Gedächtnisprotokoll Integrationskurs 10.10.2011

Gedächtnisprotokoll Alshairy 10.10.2011

Gedächtnisprotokoll Goldschmiede 11.10.2011

Gedächtnisprotokoll Internetcafé 11.10.2011

Gedächtnisprotokoll William Schule 12.10.2011

Gedächtnisprotokoll Automechaniker 12.10.2011

Gedächtnisprotokoll Totenfeier_Anästhesist 12.10.2011

Gedächtnisprotokoll Schule Sahar 13.10.2011

Gedächtnisprotokoll Schule Faez 13.10.2011

Gedächtnisprotokoll Internetladen Fürth 13.10.2011

Gedächtnisprotokoll Alsohairy 11.4.2012

Gedächtnisprotokoll Familie 12.4.2012

Gedächtnisprotokoll Automechaniker 12.4.2012

Gedächtnisprotokoll Alsohairy 12.5.2012

Gedächtnisprotokoll Hochzeit 13.5.2012

Fotodokumentation Freitag 5.8.2011

Fotodokumentation Sonntag 7.8.2011 (enthält auch Kurzvideos)

Fotodokumentation Hochzeit 13.5.2012 (enthält auch Kurzvideos)

Abkürzungen

AuslG	Ausländergesetz
AWO	Arbeiterwohlfahrt (Sozialorganisation in Deutschland)
BAFI	Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (inzw. umbenannt)
BAMF	Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Sitz in Nürnberg)
BRD	Bundesrepublik Deutschland
CDU	Christlich Demokratische Union (polit. Partei in Deutschland)
DGB	Deutscher Gewerkschaftsbund
DMG	Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Organisation zur Vertiefung und Verbreitung der Kenntnis über den Orient – Afrika und Asien)
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
GL	linker Ginza (eines der heiligen Bücher der MandäerInnen)
GR	rechter Ginza (eines der heiligen Bücher der MandäerInnen)
MHRG	Mandaean Human Rights Group
NIP	Nationaler Integrationsplan
OVG	Oberverfassungsgericht (für jeweiliges deutsches Bundesland)
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SGB II	Sozialgesetzbuch, Zweites Buch (Grundsicherung für Arbeitsuchende)
SGB XII	Sozialgesetzbuch, Zwölftes Buch (Sozialhilfe)
StAG	Staatsangehörigkeitsgesetz
UN-	United Nations (=Vereinte Nationen, vor weiteren Bezeichnungen)

UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees (=Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen)
UNO	United Nations Organization (=Vereinte Nationen)
USCIRF	United States Commission of International Religious Freedom
ZuWG	Zuwanderungsgesetz

Abstract (deutsch)

Die MandäerInnen sind Mitglieder einer sehr alten, kleinen, monotheistischen Religionsgemeinschaft, die im Nahen Osten entstanden ist. Sie ist die letzte, die sich auf den antiken Gnostizismus bezieht. Die Gläubigen verfolgen eigenständige Traditionen, die in ihren Heiligen Büchern niedergeschrieben sind. Ihre Hauptcharakteristik ist einerseits die wiederholte Taufe in einem Fluss, andererseits ihre absolut friedliche Lebensweise, die nicht nur das Töten strikt verbietet, sondern auch das Schlachten genau normiert. Die Lebensbedingungen dieser Minorität in ihren Heimatländern Irak und Iran haben sich in den letzten Jahrzehnten stark verschlechtert, sie werden verfolgt, entführt und getötet. Deshalb haben die meisten MandäerInnen diese Länder inzwischen in Richtung Westen verlassen, leben in den Nachbarländern oder sind weitergezogen in die Diaspora in Europa, Nordamerika oder Australien. In der vorliegenden Arbeit stelle ich die Lebensumstände von MandäerInnen in Nürnberg dar und gehe auf die wissenschaftliche Literatur ein, die sich seit langem mit dem Zusammenleben von Deutschen und MigrantInnen auseinander setzt. Die deutsche Politik fordert im Nationalen Integrationsplan von allen BewohnerInnen Integrationsanstrengungen. Ich zeige, was die MandäerInnen davon halten und wie sie damit umgehen. Abschließend beschreibe ich einige typische religiöse Zeremonien, wie ich sie in der deutschen Diaspora erleben konnte und gehe auf die Anpassungen ein, die diese neue Situationen für diese Gemeinschaft erfordern.

Abstract (English)

The Mandaean are members of a very old, small, mono-theistic religious group which developed in the Middle East. This religious group is the last one stemming from antique Gnosticism. Its believers pursue independent traditions that are recorded in writing in their holy scripts. Their main characteristics are, on the one hand, the concept of recurring river baptism, and on the other hand a completely peaceful way of living that not only strictly forbids killing but also sets rigid standards for the slaughtering of animals. In their homelands of Iraq and Iran, the living conditions of this minority have become increasingly worse over the course of the past few decades, with Mandaeans routinely harassed, kidnapped and killed. It is therefore now the case that most Mandaeans have left these countries for the west, and are now living in neighbouring countries or have moved further afield as part of a diaspora to Europe, North America or Australia. In this paper I depict the living circumstances of the Mandaeans in Nurnberg and explore scientific literary works dealing with the co-existence of Germans and migrants. The national integration plan that forms the foundation of many aspects of German politics requires that its people remain ever-mindful of the need for integration. I demonstrate what the Mandaeans think of this and how they incorporate it into their daily lives. In closing I describe some typical religious ceremonies that I was able to experience in the German diaspora, and I also talk about how the community has been required to adapt as a function of its immigrant status.

Danksagung

Für die Geduld mit mir in der Phase, als ich für andere Dinge außer meiner Arbeit keine Zeit mehr hatte, und auch für die langen und zeitaufwendigen Korrekturarbeiten, möchte ich Herrn Mag. Peter König meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Wichtig für das Gelingen des gesamten Forschungsprojekts war die tatkräftige Hilfe von Herrn Dr. Sabih Alsohairy in Nürnberg, der mir den Weg ins Feld erst eröffnete und auf meine Fragen auch meistens Antworten fand.

Bei Frau Prof. Dr. Sabine Strasser bedanke ich mich für die wissenschaftliche Betreuung und die zahlreichen Hinweise bezüglich Konzept und Literatur sowie für ihr Engagement bei der Erstellung der Korrekturen.

Bedanken möchte ich mich auch bei Frau Dr. Maria Six-Hohenbalken für ihre Tipps und bei Herrn Thomas Tschach und Herrn D.I. Adalbert Mantler für ihre technische Hilfestellungen.

Lebenslauf

Name:	Gerda Mantler
Geboren:	2. Juni 1960 in Wien
Eltern:	Maria und Adalbert Mantler
Aufgewachsen:	Im Nordburgenland
Schullaufbahn:	VS Andau und Pötsching HS Neudörfel BORG Wr. Neustadt
Matura:	Juni 1979 (Sportgymnasium, Physiologieunterricht weckt Interesse an Medizin)
Medizinstudium:	1979 – 1987 Universität Wien
Promotion	Dezember 1987
Beginn Geschichtestudium:	Oktober 1987
Berufstätigkeit:	1988 Sprechstundenhilfe Ab 1988 Turnusausbildung Allgemeinmedizin, Facharztausbildung Innere Medizin, danach weitere med. Tätigkeiten in verschiedenen Krankenhäusern. Seit 2007 Gesundheitszentrum Bad Sauerbrunn (Bewegungsapparat-Kur, Sportmedizin, onkologische Rehabilitation)
Kultur- und Sozial- anthropologie:	Erstinskription 1987, erste Prüfungen 1998 Intensivierung und erste Beschäftigung mit den MandäerInnen 2009

